ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT., STEN KONOW, OSLO,
JOHS. PEDERSEN, HAVNIÆ, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.

REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW

VOL. XIII

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1935

Ist das hebräische Imperfectum consecutivum ein Präteritum?

Eine Untersuchung der gegen den präteritalen Charakter der Form angeführten Stellen.

Von

Harris Birkeland, Oslo.

Einleitung.

Das zweifellos schwierigste und komplizierteste Problem innerhalb der hebräischen Sprachwissenschaft ist die Frage der Verbalformen *ḳāṭal* und *jiḳṭōl* und ihres Verhältnisses zu der Zeitvorstellung. Von der Zeit an, wo wir überhaupt von einer wissenschaftlichen hebräischen Sprachforschung reden können, haben sich auf diesem Felde (schematisch ausgedrückt) zwei Hauptauffassungen gegenübergestanden, eine, die in den genannten Formen wirklich ‚tempora' sieht, wie zu allererst Ewald,[1] und eine andere, die in ihnen nur Ausdruck für die (Zeit-) Art der Handlung sieht, wie seit J. D. Michaelis[2] und Böttcher[3] die meisten neueren Forscher, besonders konsequent von Driver[4] ausgearbeitet. Vor allem ist diese Frage wegen der *ḳāṭa(i, u)l*-Formen mit vorangestelltem *wᵉ* und *jiḳṭō(a)l* mit voran-

[1] Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache⁸, Göttingen 1870 §§ 134—136; siehe besonders S. 349 f. Siehe auch Knudtzon, Om det saakaldte Perfektum og Imperfektum i Hebraisk, Kristiania (Oslo) 1889 (vgl. Actes du huitième Congrès international des orientalistes tenu 1889 à Stockholm et à Christiania, section sémitique [B] S. 73—83) S. 7 ff.

[2] Not 74 ad Lowth, De sacra poësi Hebraeorum (zitiert nach Gesenius bei Knudtzon S. 3 f).

[3] Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache I—II, Leipzig 1866—1868 §§ 589, 939—950. Vgl. Knudtzon S. 24—33.

[4] A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew, Oxford 1892. Vgl. Knudtzon S. 33—36.

gestelltem *wa* (*wă*) so verwickelt. — Da es seit Ewald allgemein geworden ist, die *ḳāṭal-* resp. *jiḳṭōl*-Formen als Perfektum resp. Imperfektum zu bezeichnen, so benennt man die Formen mit *wāw* mit einem Ausdruck, der auf Böttcher zurückgeht, Perfectum resp. Imperfectum consecutivum und das betreffende *w*(*a*), *w*(ᵉ) als *wāw* consecutivum.

Das Eigentümliche bei dem Gebrauch dieser konsekutiven Formen ist, daß wenn ein Satz mit einer der Verbalformen ohne *wāw* anfängt, er regelmäßig mit der anderen Form mit *wāw* fortsetzt. Wenn man daher annimmt, daß die hebräischen Verbalformen Zeit ausdrücken, so ist keine andere Schlußfolgerung möglich, als daß das genannte *wāw* die Fähigkeit hat, eine Verbalform die entgegengesetzte Zeit angeben zu lassen, als sie gewöhnlich anzugeben pflegt. Gerade eine solche Eigenschaft wollten die jüdischen Grammatiker mit ihrem Terminus *wāw hippūḵ* ausdrücken, der in der Benennung der ältesten europäischen Grammatiker als *wāw* conversivum zum Vorschein kommt. Eine solche Erklärung hat jedoch natürlich keinen Anspruch darauf, als wissenschaftlich zu gelten.

Die allgemeine Auffassung unter den neueren Forschern (seit Böttcher und Driver) ist, wie erwähnt, jedoch die, daß die hebräischen Verbalformen an und für sich keine Zeit angeben. Und von diesem Gesichtspunkt aus ist es nicht ganz so schwierig, die konsekutiven Formen zu erklären. Indem man dem Perfektum den Charakter des Abgeschlossenen, Selbständigen o. ä. gibt und dem Imperfektum den Charakter des Ausfüllenden, sozusagen Abhängigen, Supplierenden, so kann man Imperf. cons., welches die Form ist, an der wir hier Interesse haben, so erklären, daß es eine Reihe Handlungen angibt, die fortsetzen, ausfüllen, supplieren, die sozusagen aus dem vorausgegangenen Perfektum oder dessen Äquivalent herausgeboren werden.[1]

---

[1] Siehe vor allem Böttcher §§ 942, 976—980 (‚Das Fiens [d.h. das Imperfektum] consecutivum bezeichnet als Eintrittsform [§ 942] mit dem ־ַו der Folge [§ 968, II] im allgemeinen das, was als Folge zum Eintritt gelangt oder gelangend vorzustellen ist‘ [§ 976]); Driver S. 70—99 (‚The Imperfect represents action as *nascent*; accordingly when combined with a conjunction connecting the event introduced

Wir wollen hier keinen Standpunkt nehmen zu der Frage des Tempuscharakters des Imperfektums und Perfektums. Nur so viel müssen wir sagen, daß selbst wenn man Forschern wie Bauer (und Brockelmann)[1] in ihren Konstruktionen von dem Ursprung des semitischen Tempussystems recht geben wollte und dadurch die historischen Zusammenhänge des Imperfektums und Perfektums mit wirklichen Tempusformen einräumt, so scheint es wahrscheinlich, daß eine solche Erklärung gegenüber dem faktischen Gebrauch dieser Formen auf Hebräisch nicht zureicht.[2] Denn wie man sich auch stellen mag, so unterliegt es keinem Zweifel, daß diese beiden Formen von Handlungen oder Zuständen angewandt werden, die allen Zeiten angehören, d. h. sowohl der Vergangenheit, der Gegenwart wie der Zukunft, etwas, was sogar Bauer selbst einräumen muß.[3]

---

by it with a point already reached by the narrative, it represents it as the *continuation* or *development* of the past which came before it' [S. 71]). — Eine selbständige Weiterführung der Ideen Drivers mit einer konsequenteren Pointierung des zeitlosen Charakters des Imperf. cons. gibt Johs. Pedersen in seinem ‚Israel I—II' S. 114 f; siehe besonders Anmerkung hierzu S. 512 f (englische Ausgabe London-Copenhagen 1926) und seine hebräische Grammatik (‚Hebräisk Grammatik') København 1926 §§ 29, 119, 126.

[1] Hans Bauer, Die Tempora im Semitischen und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen BA 8, 1, Leipzig 1910; vgl. H. Bauer und P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache, Halle 1922 § 35; Brockelmann, Grundriß d. vergl. Grammatik d. sem. Spr. II § 74.

[2] Vgl. Bergsträsser, Hebräische Grammatik (W. Gesenius, Hebr. Gramm.[29] I Leipzig 1918, II 1929) II § 3 a.

[3] Er erklärt es so, daß sich hierin verschiedene Entwicklungsstadien wiederspiegeln. Damit sind wir auf das Gebiet der Theorien gekommen, wo man freien Spielraum hat, und bewegen uns nicht länger in der Welt der Tatsachen. — Was die verschiedenen Zeitstufen, die Imperfektum und Perfektum repräsentieren können, anbetrifft, so verweist man am besten auf Bergsträsser II §§ 6, 7. Auch die Zusammenstellungen der älteren Grammatiker können benutzt werden, aber sie sind nicht ganz so zuverlässig, da sie teilweise auf einer überwundenen Auslegung beruhen. Daß weder Imperf. noch Perf. Tempora sind, ist indessen eine Tatsache, die nicht mit den meisten Forschern übertrieben werden darf. Daß sie nicht Tempora sind, will nicht dasselbe besagen, als daß sie nicht auf dem Wege sind, es zu werden. Gerade hierin liegt das Berechtigte von Bauers Theorie, etwas, was von Pedersen und anderen seiner Gegner übersehen worden ist. In jedem Fall ist Imperf. auf gutem Wege, ein Präsens-Futurum-Tempus zu werden.

Wenn wir dagegen zum Imperfectum consecutivum übergehen, ohne uns um dessen Zusammenhang mit dem Imperfektum zu kümmern, so ist es ganz und gar nicht so wahrscheinlich, daß es kein Tempus ist. Und deswegen wollen wir den faktischen Gebrauch dieser Form im Hebräischen eingehender betrachten. Nach der traditionellen Auffassung scheint es indessen, daß eine solche Untersuchung zu keinem anderen Resultat führen wird, als zu dem oben hinsichtlich des Perfektums und Imperfektums erwähnten, nämlich, daß auch Imperf. cons. an sich keine Zeit angibt. Diese Form setzt ja nur ein Perfektum, ein Imperfektum, einen Nominalsatz, ein Partizip oder einen Infinitiv fort (s. besonders Bergsträsser § 3 b), alles Formen, die an sich keine Zeit angeben. Folglich muß dasselbe für das Imperf. cons. gelten. Um so mehr ist man zu dieser Schlußfolgerung geneigt, als Imperf. cons. ja auch ein Imperfektum ist und dann angeblich denselben Charakter wie dieses haben muß, was besonders stark von Driver hervorgehoben worden ist.

Was indessen diesen letzten Punkt betrifft, so braucht man Hebräisch nicht sehr lange getrieben zu haben, bevor man sofort den großen Unterschied bemerkt, der eintritt, sobald man ein gewöhnliches Imperfektum in ein konsekutives Imperfektum verwandelt. Ja, dieser Unterschied ist größer, als wenn man ein Imperfektum in ein Perfektum verwandelt. Dazu kommt noch, daß es als allgemein anerkannt gelten darf, daß die abweichende Form, die Imperf. cons. oft aufweist (Imperfectum apocopatum), ein älteres Stadium als die gewöhnliche Form des Imperfektums repräsentiert.[1] Eine Verbindung besteht natürlich zwischen den zwei Formen, aber man muß sich fragen, ob diese nicht eher sprachhistorisch zu verstehen ist, als von dem aktuellen Gebrauch des Hebräischen aus.

Außerdem ist man sich immer klar darüber gewesen, daß Imperf. cons. die in Erzählungen für die Vergangenheit gebrauchteste

---

[1] Siehe Bergsträsser II § 3 b und die dort unter Anm. 2 angeführte Literatur. Die ältere Auffassung, die sich in dem Namen apocopatus verbirgt, dürfte nun als meistenteils verlassen angenommen werden können. In jedem Fall kann kein Zweifel für ihre Unhaltbarkeit bestehen.

Form ist, ja, die eigentliche Erzählungsform im Hebräischen.[1] Das wird natürlich auch von denjenigen anerkannt, die nicht Tempuscharakter für die hebräischen Verben annehmen.[2] Aber der einzige Forscher, der versucht hat, Imperf. cons. als eigentliches Tempus zu erklären, ist Ewald, und das erreicht er dadurch, daß er annimmt, daß das vorangestellte (*w*)*a* eine Art Augment ist. Aber im übrigen ist seine Erklärung so gekünstelt und wenig konkret, daß es schwer ist zu verstehen, welcher Art Tempus Imperf. cons. eigentlich ist, hauptsächlich aus dem Grund, daß er sich gebunden fühlt an das gewöhnliche Imperf., resp. an seine eigene Definition von dieser Form. Siehe sein Lehrbuch § 231.

Wie dem nun auch sein mag oder nicht sein mag: trotzdem daß Imperf. cons. ja sozusagen immer sich an etwas Vorausgehendes anschließt, so kann doch unter keinen Umständen behauptet werden, daß sein zeitloser Charakter ebenso einleuchtend ist wie es bei dem Vorausgehenden der Fall ist, an das er sich anschließt. So ist es jedenfalls sicher, daß wenn Imperf. cons. sich an einen durch ein Partizip ausgedrückten Relativsatz anschließt, der an und für sich keinen Tempuscharakter hat, so hat Imperf. cons. immer Vergangenheitscharakter (z. B. Gen 27, 33; Dan 8, 22 usw.; s. Bergsträsser § 8 e). Genau ebenso verhält es sich, wenn es sich an einen natürlicherweise zeitlosen Infinitiv anschließt, wenn dieser durch einen Nebensatz übersetzt werden muß (z. B. Gen 28, 6; 39, 18 usw.; s. Bergsträsser § 8 f).

---

[1] Die Form ist auch für Moabitisch konstatiert (auf dem Mesastein) und vielleicht auch für altaramäisch, siehe unten unter ‚Ergebnis'. Im ganzen war wohl die Form gemeinsam und charakteristisch für die Hebräer und ihre nächsten Verwandten; vgl. Driver S. 71.

[2] Siehe z. B. Driver § 77, wo sogar eingeräumt wird, daß das Futurum niemals mit וַ ausgedrückt wird, ausgenommen ein prophetisches Perf. geht voraus, oder wo der Anfang in der Gegenwart liegt. Nach Drivers Auffassung ist also Imperf. cons. auf die Vergangenheit und Gegenwart begrenzt, aber ist natürlich vor allen Dingen für die Vergangenheit gebraucht. Siehe auch Pedersen, Gramm. § 126: ‚Es (Imperf. cons.) ist die herrschende Verbalform in hebräischer Erzählung' (126 b; vgl. auch 126 c über וַיְהִי).

Viel wichtiger als dies ist jedoch, daß in allen historischen Teilen, angefangen bei Gen bis zu II Reg, sich kaum ein einziges Imperf. cons. findet, wo nicht der präteritale Sinn einleuchtend ist (höchstens könnte von ein paar Stellen die Rede sein, wo diese Auffassung zweifelhaft, aber keineswegs unmöglich ist), während sowohl Imperfektum wie Perfektum in denselben Büchern für alle Zeiten gebraucht werden. Diese Tatsache ist alles in allem so bestimmend, daß man sich wirklich fragen muß, was noch mehr dazu nötig ist, um Imperf. cons. für ein Präteritum anzusehen. Wir müßten da allerdings aufhören, wie mit Scheuklappen immer nur auf die Verbindung zwischen Imperf. cons. und einem einfachen Imperfektum zu sehen. Über dieses Verhältnis müssen uns ja gerade die Texte selbst belehren, wie lästig es auch fallen mag für mehr oder weniger begründete Spekulationen über ‚verknüpfende‘ Eigenschaften unserer Form.

Das, worauf wir hinzielen, ist denn zu allererst nichts anderes als festzustellen, wie Imperf. cons. tatsächlich gebraucht wird, und nicht irgendeine Theorie zur Erklärung aufzustellen. Nach dem Vorausgehenden will das soviel sagen wie: diejenigen Fälle zu erklären, die die Forscher verhindert haben oder noch verhindern, Imperf. cons. als historisches Tempus anzusehen. Eine solche Frage muß nämlich notwendigerweise gestellt werden, wenn wir einer Form gegenüberstehen, die fast in jedem Satz der historischen Bücher des A. T.'s vorkommt und überall präteritalen Sinn hat. Das, was gefordert werden muß, um diese Form für nichtpräterital zu erklären, müssen ganz einleuchtende und unwiderlegbare Beweisstellen sein. Sobald sich nur der geringste Zweifel an ihrer Beweiskraft erheben kann, muß es uns erlaubt sein, von ihnen abzusehen. Die Last des Beweises liegt nämlich demjenigen ob, der meint, daß die Form nicht ein Tempus ist.

Was wir deswegen zu allererst zu tun haben, ist, ganz einfach diejenigen Stellen durchzugehen, die von den Forschern als Beweis gegen den präteritalen Charakter des Imperf. cons. angeführt werden. Tut man dies aber, dann wird man sofort zu seiner großen Über-

raschung entdecken, daß ein großer Teil, um nicht zu sagen die Mehrzahl, dieser Stellen entweder auf einer veralteten Auslegung beruht oder auf Textkorruption. Eine solche Entdeckung macht einen der traditionellen Lehre gegenüber etwas skeptisch, und man fühlt sich dazu gedrängt, die Sache etwas genauer anzusehen.

Eigentlich müßte man da von neuem jeden Satz im A. T. durchgehen, um zu untersuchen, ob sich wirklich zweifelsfreie nichtpräteritale Imperff. cons. finden. Das ist jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht erforderlich. Die Stellen, die von den Forschern gegen den präteritalen Charakter der Form angeführt sind, lassen sich nämlich, im großen ganzen gesehen, unter verschiedene Gesichtspunkte gruppieren, die erklären, warum sie falsch ausgelegt worden sind. Es ist da leicht anzunehmen, daß es wahrscheinlich keine Stellen gibt, die nicht unter diese Gesichtspunkte fallen. Jedenfalls wollen wir hier aus praktischen Gründen nur die von den Forschern angeführten Stellen durchgehen, indem wir sie unter diese verschiedenen Gesichtspunkte sammeln.[1] Diese Stellen sind zum wesentlichen Teil von Driver S. 91 ff, Böttcher §§ 976 A II, III, B; 980 II, III, Gesen.-Kautzsch[27] § 111 r—x, Bergsträsser II § 8 b geholt.

§ 1.

Wir müssen uns zu allererst klar vor Augen stellen, daß wenn Imperf. cons. ein Präteritum ist, so ist es in diesem Fall die einzige präteritale Form, die das Hebräische besitzt. Wir hingegen haben viele solche, nämlich vor allem Imperfektum, Perfektum und Plusquamperfektum. Es geht folglich nicht an, den präteritalen Charakter des Imperf. cons. zu leugnen, selbst wenn es in Fällen gebraucht worden ist, wo wir nicht reines Präteritum (Imperf.), sondern Perf. oder Plusquamperf. gebrauchen würden. Aber gerade in diesem Punkt begegnen wir dem ersten Mißverständnis, dessen sich die Forscher (besonders Driver) schuldig gemacht haben. Solange wir

[1] Es ist von Bedeutung, sich klarzumachen, daß in dieser Untersuchung nur Stellen angeführt sind, die als Beweis gegen Imperf. cons.'s präteritalen Charakter angeführt worden sind.

mit Imperf. übersetzen können, ist die Sache einfach; aber sobald wir zu Fällen kommen, wo wir mit Perfektum übersetzen müssen, beginnen die Forscher unsicherer zu werden. Diese Fälle (oder einen Teil derselben) pflegen sie nämlich als eine Gruppe für sich neben den reinen Vergangenheitsfällen auszuscheiden, nämlich als solche, wo die Handlung (oder der Zustand) zwar gewissermaßen der Vergangenheit angehöre, aber wo sie sich bis in die Gegenwart hinein erstrecke und daher nicht länger reine Vergangenheit sei. Daß eine solche Trennung vom hebräischen Sprachgefühl heraus ganz unberechtigt ist, sagt sich von selbst. Wenn der Hebräer nur eine Form hat, um die Vergangenheit auszudrücken (und mehr hat er jedenfalls nicht), so ist es ganz klar, daß er in den allermeisten Fällen gerade diese Form gebrauchen mußte, um Verhältnisse wie die oben erwähnten auszudrücken.

Das einzige, was von unserem Standpunkt aus die Sache etwas unklar macht, ist, daß die Zeit unserer modernen Perfekta meistens etwas zweideutig ist. Daß die Form eigentlich auf die Vergangenheit weist, ist ja einleuchtend. Wenn ich sage: ‚Ich habe das oder das gemacht‘, so gehört diese Tat der Vergangenheit an.[1] Aber es gibt im Englischen (Norwegischen und anderen Sprachen) auch Fälle, wo diese präteritale Form einen präsentischen Sinn zu haben scheint, nämlich, wenn sie zusammen mit einem Ausdruck für Dauer gebraucht wird, um etwas anzugeben, das zu gleicher Zeit Vergangenheit und Gegenwart ist, z. B.: ‚I have been here for a long time‘ usw. Daß dieser Gebrauch der Form nicht ganz der logischen Struktur unserer modernen Sprachen entspricht, fühlen z. B. die Deutschen (und die Franzosen), die in solchen Fällen das Präsens gebrauchen, z. B.: ‚Ich bin hier schon (zwei Monate).‘ Auf diese Weise markieren sie den rein präteritalen Charakter des Perf., etwas, das z. B. auch darin

[1] Der Vergangenheitscharakter der Form ist unabhängig von der Tatsache, daß sie etwas mehr als das gewöhnliche Präteritum (Imperfektum) aussagt; er ist auch unabhängig von der Frage, ob das alte arische Perf. von Anfang an ein Präsens gewesen ist; siehe hierzu Otto Jespersen, Tid og tempus, Kgl. danske Vidensk. Selsk. Forh. 1914 S. 390 f.

zum Vorschein kommt, daß namentlich die Süddeutschen oft Perf. von reiner Vergangenheit gebrauchen, die nichts mit der Gegenwart zu tun hat, z. B.: ‚Ich habe ihn gestern gesehen.' Für die hierzu gehörenden Fragen wird im übrigen auf Jespersen S. 390 ff und Western, Norsk riksmålsgrammatik, 1921 § 108 verwiesen.

Aber gerade diese Eigentümlichkeit einer streng genommen präteritalen Form ist geeignet, Licht auf eine Reihe Fälle des hebräischen Gebrauchs des Imperf. cons. zu werfen. Die Sache ist nämlich die, daß in den Fällen, wo Perf. von der inklusiven Vergangenheit und Gegenwart gebraucht wird, man die Handlung oder den Zustand von zwei Gesichtspunkten aus betrachten kann: die Engländer u. a. sehen ihn unter dem Gesichtspunkt, daß sie den Hauptton auf das Vergangene legen, während die Deutschen u. a. den Hauptton auf das dauernde oder präsentische Moment legen. Und hierin steht das Hebräische der englischen Sprache näher.

Darnach ist es nun leicht, einen Ausdruck zu verstehen wie Jos 4, 9: *wajjihjû šām* ‚und sie sind dort verblieben (bis zu diesem Tag)', wo also Imperf. cons. faktisch präterital ist. Ebenso II Reg 8, 8 b. Aber wir müssen uns klar darüber sein, daß das erwähnte Verhältnis beim Gebrauch einer präteritalen Verbalform prinzipiell ist, und daß wir deswegen erwarten können, sie im Hebräischen auch in solchen Fällen zu finden, wo wir möglichenfalls am besten mit dem Präsens übersetzen, wenn wir nur den realen Vergangenheitscharakter und die Verbindung mit dem hier erwähnten Phänomen sehen können. Dies ist der Fall II Sam 3, 8, wo Abner zu Esbaal, nachdem dieser ihm einen Vorwurf gemacht hat, sagt: ‚... Heute tue ich Barmherzigkeit an dem Hause Sauls, deines Vaters ...' *wattifḳōḏ ʿālaj ʿᵃwôn* ‚und so machst du mir Vorwürfe'. Dieses *wattifḳōḏ* würden wir also mit dem Präsens übersetzen,[1] aber für Abner gehört dieser Vorwurf reell der Vergangenheit an, denn Esbaal hat ihn schon erhoben.

---

[1] Zu diesem Gebrauch des Präsens vgl. Western § 93.

Auch was die übrigen Stellen anbetrifft, die die Forscher als Beleg für den präterital-präsentischen Charakter des Imperf. cons. anführen, können wir analoge Beobachtungen machen. Gewöhnlich ist der präteritale Charakter unzweifelhaft. So Gen 31, 15: *wajjôkal ʾät kaspēnû* ‚und er hat unser Geld verzehrt'. Gen 32, 5 b: *wâʾēḥar* ‚und ich verzog (dort bis jetzt)'. Ex 4, 23: *watteᵉmaʾēn* ‚aber du hast gezögert (oder: zögertest)'. Num 22, 11: *wajjᵉkas ʾät ʿên-hâʾäräṣ* ‚und es hat die Oberfläche der ganzen Erde überflutet'. I Sam 2, 29: *wattikbad* ‚und du hast geehrt (deine Söhne) (und ehrest sie noch)'; siehe auch unten § 2. II Sam 19, 2: ‚David' *bôkä wajjitʾabbēl* ‚weint und trauert'. Hier bereitet das Imperf. cons. so große Schwierigkeiten, daß man vorgeschlagen hat, *ûmit-* (Ptcp.) zu lesen; so BH nach 𝔗. Aber das ist ganz und gar nicht notwendig. Die Stelle liegt auf der gleichen Linie wie die übrigen dieser Gruppe. Daß David weint, gehört nicht nur der Gegenwart an; er hatte schon begonnen, als der Satz gesagt wurde. (Wenn dagegen auch das vorhergehende Verbum im Imperf. cons. gestanden hätte, so könnte das Mißverständnis entstehen, daß er geweint und getrauert hätte, aber es jetzt nicht mehr täte. Dieses wird durch das Ptcp. *bôkä* verhindert.) Zu einem solchen Fall vom Imperf. cons. vergleiche einen englischen Ausdruck wie: ‚I have been working for a long time.' — I Reg 19, 10: *wajbakšû nafšî* (Elias Worte) ‚sie trachten mir nach dem Leben'; wir brauchen Präsens, aber der Anfang gehört der Vergangenheit an, also wohl derart: ‚sie haben begonnen (haben die Handlung in Gang gesetzt), mir nach dem Leben zu trachten'. Jes 59, 15: *watteᵉhî hâʾᵃmät näʿdärät* ‚und die Wahrheit ist vermißt worden (wird vermißt)'.[1] Jes 51, 12: *wattîreᵉʾî* ‚(ich bin dein Tröster) und doch fürchtetest du (und fürchtest noch weiter) (Menschen)'; vgl. V 13; siehe auch unten § 4. Jer 4, 16: *wajjitteᵉnû kôlām* ‚und sie haben ihren Ruf erhoben'.[2] Das ist weder prophetisch noch prä-

[1] In Fällen wie diesen u. ä. heben wir durch eine präteritale Übersetzung das Ingressive, durch eine präsentische das Durative hervor. Es ist klar, daß ein Phänomen von beiden Seiten angeschaut werden kann.

[2] Siehe vorige Anmerkung.

sentisch im eigentlichen Sinn, sondern präterital, selbst wenn sie (die Feinde) ihren Ruf fernerhin hören lassen. Hab 1, 14: *wattaʿ^aśā* ‚du hast (die Menschen) werden lassen (wie die Fische im Meer)'; doch ist es möglich, daß hier ein Textfehler vorliegt; siehe BH., die *w^ejaʿ^aśā* liest; siehe auch unten. Ps 7, 13: *kaštô dāraḵ wajḵôn^enāhā* ‚seinen Bogen hat er gespannt und hat ihn angelegt'.[1] 35, 21: *wajjarḥîḇû* ‚sie haben (den Mund) aufgesperrt'.[1] 38, 13: *wajj^enaḵḵ^ešû* ‚sie haben Schlingen gelegt';[1] aber vielleicht Textfehler. Ps 55, 6: *watt^eḵassēnî* ‚und (Schauder) hat mich bedeckt (und bedeckt mich noch)'. 94, 7: *wajjôm^erû* ‚sie haben gesagt (und sagen es noch)'. Hiob 2, 3: *watt^esîṯēnî* ‚und du hast mich verleitet (gegen ihn)'; so auch Bergsträsser § 8 a. Hiob 4, 5: ‚Nun hat es dich erfaßt (Imperf. cons.) und du bist erschrocken (Imperf. cons.)'. 10, 8: *watt^eḇall^eʿēnî* ‚und du hast mich verdorben'. 21, 14: *wajjôm^erû* ‚(und zwar obgleich) sie (die Gottlosen) gesagt haben (zu Gott: Bleibe uns fern usw.)'. Daß die Gottlosen so etwas sagen, charakterisiert sie gerade als Gottlose, schildert ihre Loslösung von Jahwe und gehört natürlich vor allen Dingen der Vergangenheit an: weil sie so etwas gesagt haben, sind sie gottlos. 30, 11: ‚und sie haben mich gedemütigt (Imperf. cons.)'. I Chron 23, 25: *wajjiškōn* ‚er (Jahwe) wohnt (in Jerusalem für ewig)', d. h. ‚er hat jetzt Aufenthalt genommen (in Jerusalem für ewig)'; deutlich Präteritum; vgl. auch unten über den Stil der Hymnen § 3. Zu dieser Kategorie muß auch Gen 19, 9 gerechnet werden: *wajjišpōṭ šâfôṭ* ‚er will befehlen', d. h. ‚er hat begonnen, sich zum Richter aufzuspielen'. Lots Richterwirksamkeit hat ja bereits begonnen, als das gesagt wird. [Vielleicht ist hier der Text nicht in Ordnung; es ist jedoch unnötig, dieses Imperf. cons. zu verbessern, wenn wir die Sache realistisch genug betrachten. Siehe Ewald § 231 b (S. 595).]

Wie wir sehen, haben alle diese erwähnten Beispiele eine ganz deutliche Verbindung mit der Vergangenheit. Ja, in ein-

---

[1] Siehe vorige Anmerkung.

zelnen Fällen gebrauchen wir auf Deutsch sogar am besten reines Imperf. Daß die Beispiele trotzdem erwähnt wurden, hat seinen Grund darin, daß sie von den Forschern als Beleg für den präterital-präsentischen Charakter des Imperf. cons. angeführt worden sind.

Als ein schwieriger Fall kann schließlich Jes 50, 7 genannt werden, wo Ebed-Jahwe von seinen Leiden und Jahwes Hilfe berichtet und sagt: *wā'ēḏaˁ kî lô 'ēḇôš* = entweder ‚ich erfuhr, daß ich nicht zuschanden wurde' (reines Imperf.) oder: ‚ich habe die Gewißheit erlangt, daß ich nicht zuschanden werde' (Perf.), aber in beiden Fällen ist *wā'ēḏaˁ* präterital (vgl. 53, 2, 9).

§ 2.

Wenn schon von den angeführten Beispielen für Imperf. cons. als eine Handlung oder einen Zustand angebend, der in die Gegenwart hineinweist, auf gar keinen Fall gesagt werden kann, daß sie gegen eine präteritale Bedeutung der Form sprechen, sondern im Gegenteil eher dafür, so ist dies natürlich auch mit anderen Beispielen derselben Art der Fall. In erster Reihe stehen da die Fälle, wo die Form in prophetischen Scheltreden gebraucht wird, in denen die Gerichtsdrohung begründet wird, nämlich von den Handlungen, für die man verurteilt werden soll. Zuerst muß man darauf aufmerksam sein, daß diese Handlungen ja realiter Präterita sind in dem Augenblick, wo der Prophet spricht. Zweitens ist es in solchen Fällen die Aufgabe des Propheten, das Urteil über den, zu dem er spricht, zu verkünden. Aber verurteilt wird man nur für Handlungen, die man begangen hat. Es ist daher an und für sich möglich, daß sich der Prophet hier auf einen festen Stil stützt, der sicher in der Richtersprache bei Urteilsverkündigungen gebraucht wurde: ‚Weil du dies getan hast (oder tatest), so sollst du' usw. Präteritum ist daher sehr natürlich, selbst wenn wir in vielen Fällen am liebsten mit Präsens übersetzen würden, weil wir die Sachlage logischer ansehen, als die Hebräer es taten.

Hierhin gehört als ein typisches Beispiel Jes 30, 12:

,Der Heilige Israels hat also gesprochen:
Weil ihr dieses Wort verworfen habt'
wattibṭḥû ,und euer Vertrauen (auf Gewalttat und Unrecht) gesetzt habt'
wattiššā'ᵃnû ,und euch (darauf) gestützt habt,
darum soll diese Missetat für euch werden ...'

Hier mit Präsens zu übersetzen, wie es gewöhnlich geschieht, ist nicht im Geist des Grundtextes. — Von derselben Art ist Hos 8, 13: ⟨*zāḇaḥ 'āhᵃḇû wajjizbāḥû*⟩ (korr. mit BH): ,sie haben Schlachtopfer geliebt und geopfert'. Darauf folgt unmittelbar die Gerichtsdrohung.

Ferner haben wir in Am 1, 11 in der Unheilsweissagung gegen Edom: „... weil er beständig ⟨verharrte⟩ (l. *wajjiṭṭōr*) in seinem Zorn ...' Micha 6, 16: „... aber du ⟨hieltest dich⟩ (l. *wattišmōr*) zu den Satzungen Omris ..., damit ich dich zu einer Wüstenei mache.' Jer 6, 14: *wajjᵉrappᵉ'û* ,und sie haben geheilt (meines Volkes Wunden)'. (Das Urteil folgt in V 15.) Hierzu muß auch noch I Sam 2, 29 gerechnet werden, was oben behandelt worden ist: *wattiḵbad* ,und du hast geehrt (deine Söhne)'; vgl. II Sam 12, 9.

§ 3.

Auch Stellen anderer Art sind von den Forschern zum Beweis für den präsentischen oder halbpräsentischen Charakter des Imperf. cons. angeführt worden. Es gibt eine Reihe Imperff. cons., die wir in hymnischen Prädikationen an Jahwe finden. Mit diesen Formen verhält es sich indessen im großen ganzen so, daß sie rein präterital sind und sogar mit Imperf. übersetzt werden müssen, da das, was erwähnt wird, eine Großtat ist, die Jahwe in der Vergangenheit ausgeführt hat. Das geht ganz klar aus Nah 1, 4 hervor: ,Er (Jahwe) bedrohte das Meer' *wajjabbᵉšēhû* ,und trocknete es aus'. Hier ist zweifellos an das Schilfmeerwunder gedacht, das ja der Vergangenheit angehört. Aber gleichzeitig ist der ganze Zusammenhang in Nah 1, 2ff charakteristisch für die Art, wie der Hebräer die gewaltigen Taten Jahwes betrachtet: es kommt ihm nicht im mindesten darauf an, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft,

d. h. vergangene Handlungen und Handlungen, die immer geschehen oder geschehen können, voneinander zu scheiden. Das, was Jahwe einmal getan hat, das kann er (und will er) von neuem tun, jederzeit, sobald es notwendig ist. Das Schilfmeerwunder ist keine zufällige Handlung von Jahwes Seite, sondern der Ausschlag seines Wesens als Gott Israels. So ist in Nah 1, 2ff zu allererst die Rede von allgemeinen hymnischen Prädikationen an Jahwe als die gewaltige, wundertätige Gottheit. Aber das verhindert nicht, daß der Dichter mitten in solch einem Zusammenhang eine präteritale Verbalform gebrauchen kann und so gewissermaßen einen Beweis der Geschichte für das Wesen Jahwes, das er schildert, liefert, ohne daß er sich damit irgendeiner Digression oder Inkontinuität oder irgendeiner Beweisführung bewußt ist. Für sein Bewußtsein geht das Ganze in eins über: Jahwe ist so, wie er sich offenbart hat, und Vergangenheit und Gegenwart spielen keine Rolle; denn die letztere ist verankert in der ersteren und macht sie lebendig. Wir müssen auch daran denken, daß die anderen Verbalformen, die in dem Abschnitt gebraucht werden, nicht ‚allzeitig', sondern ‚zeitlos' sind. All die Züge in dem Bilde Jahwes, die der Prophet hervorhebt, sind aus dem Ideenkomplex des Theophaniefestes Jahwes entlehnt, und dieses geht gerade darauf hinaus, daß das, was einmal geschah, aufs neue (im Kultus) Wirklichkeit geworden ist. Daher ist hier eine präteritale Verbalform nur zu erwarten.

Ein Psalm, der wohl zu dem erwähnten Fest gehört, ist Ps 33. Und hier werden auch in V 9 in einer hymnischen Prädikation an Jahwe zwei Imperff. cons. gebraucht: *kî hû ʾāmar wajjāhî, hû ṣiwwā wajjaʿᵃmōḏ* ‚er sprach, da geschah es, er befahl, da stand es da'. Auch aus dieser Stelle geht einleuchtend hervor, daß die beiden Imperff. cons. als reine Präterita gemeint sind, nämlich von Jahwes Schöpfungsakt, selbst wenn der Inhalt des Psalms aktuell ist. Und selbst wenn der Psalm nicht zu dem erwähnten Fest gehören sollte, ist dieses klar. Es ist nämlich auch möglich, daß Ps 33 gerade als ein nationaler Dankpsalm verstanden werden soll, aktuell veranlaßt.

Unter allen Umständen soll I Sam 2, 1—10 als Dankpsalm aufgefaßt werden. Auch hier finden wir einen Beweis dafür, wie schwer es für den Hebräer ist, das Allgemeine und das Präteritale auseinanderzuhalten. V 3 b—8 ist ein hymnischer Abschnitt mit allgemeinen Prädikationen an Jahwe: ‚Er sättigt die Hungrigen und läßt die Unfruchtbaren gebären' usw. In V 6 heißt es dann so: ‚Jahwe tötet und macht lebendig (zwei Ptcp.), er führt hinunter (Ptcp.) in die *šᵉ'ôl wajjaʿal*.' Hier kommt somit plötzlich ein Imperf. cons., das den Auslegern viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Aber in Wirklichkeit ist die Sache ganz einfach. Der Hintergrund für den Hymnus ist die eben eingetroffene Errettung, ein Hintergrund, der zwar nicht durch alle Aussprüche hindurchscheint, der sich aber sicher in V 6 zu erkennen gibt. Es ist ja gerade eine ‚Wiederbelebung', die Jahwe jetzt ausgeführt hat (vgl. Ps 18, 5 f, 17; 80, 19). So ist es leicht verständlich, daß der Gedanke an die aktuelle Errettung so hervortretend werden kann, daß er das erwähnte Imperf. cons. mit sich führt.[1] Dies kann also keineswegs als Beweis für einen nichttemporalen Sinn der Form angenommen werden. Hier wie überall in den hymnischen Prädikationen macht es sich geltend, daß es dem Hebräer schwer fällt, allgemeingültige Sätze ohne Gedanken an konkrete Aktualisierung auszudrücken. Wenn sonst in den Hymnen Jahwes in der Vergangenheit liegende Errettungstaten das allgemeine Schema durchbrechen, so ist es hier ebenso, nur daß die Rettung, von der hier die Rede ist, nicht so weit in der Zeit zurückliegt.

Von hier aus können nun viele Imperff. cons. verstanden werden. So hat der Gedanke an die vorzeitlichen Rettungstaten Jahwes Imperff. cons. hervorgerufen in Dt 33, 27 b—28: *wajjᵉḡārăš mippānẹ̄ḵā 'ôjēḇ wajjômăr hašmēḏ, wajjiškōn jiśrā'ēl bẹ̄ṭaḥ* ‚er vertrieb vor dir den Feind und gebot: Vertilge! und so wohnte Israel (gelangte Israel dazu zu wohnen) in Sicherheit'. Jes 40, 24: *wᵉḡam nāšaf bāhĕm wajjiḇāšū* ‚(noch bevor sie gepflanzt, bevor sie gesät waren)

[1] Hier kann auch an vergangene Rettungstaten im allgemeinen gedacht sein, ohne spezielle Beziehung auf die aktuelle Lage; vgl. unten.

so blies er sie an, und sie verdorrten'. Von V 22 b an (*wajjimtāḥēm*) ist es die Vergangenheit, um die es sich dreht. So ist es dann wohl auch in V 24 der Fall. Aber natürlich hat das Ganze eine aktuelle Beziehung: so hat Jahwe getan und tut es noch. Es ist Jahwes Allmacht, die bewiesen werden soll, und dieser Beweis verliert viel an seiner Kraft, wenn hier nicht die Vergangenheit gemeint ist, selbst wenn man es wohl als hebräischen Beweis (d. h.: als Behauptung) verteidigen könnte. Vielleicht denkt Dt-Jes speziell an Babels Fall? Jedenfalls waren ihm viele Fürstentümer bekannt, die nur eine kleine Weile geblüht hatten. Jes 41, 5: *kārᵉḇû wajjä'ᵃṯājûn* ‚sie näherten sich und kamen' ist sicher (mit BH und den meisten Neueren) Hinzufügung von jemand, der die vorhergehenden hymnischen Prädikate präterital aufgefaßt hat, analog Ps 65, 9 (siehe unten, vgl. 𝔊𝔖, die Imperf. cons. gelesen haben anstatt TM *wᵉjîrā'û*). Jer 10, 13: *wajjaʿᵃlā nᵉśî'îm mikṣê-'ārüṣ ... wajjôṣē rûaḥ mê'ôṣᵉrôṯâw* ‚und Wolken ließ er vom Rande der Erde heraufziehen ... und entließ den Wind aus seinen Vorratskammern'. Von V 12 an sind es gerade Jahwes Schöpfertaten, von denen gesprochen wird; so auch in V 13, wenn auch von diesem Vers an das Allgemeine mehr hervortritt; das, was Jahwe einmal getan hat, tut er noch und immer. Am 5, 8 (9, 6): ‚Jahwe Zebaoth, der den Orion geschaffen hat usw., der die Wasser des Meeres herbeirief' *wajišpᵉḵēm* ‚und sie ergoß (über die Erdfläche)'. Hier ist möglicherweise an die Sündflut oder an andere vorzeitliche Katastrophen gedacht; jedenfalls ist es präterital. Hiermit ist auch Am 9, 5 erklärt: ‚er, der die Erde anrührte' *wattāmôḡ* ‚daß sie schwankte' (siehe z. B. Guthe bei Kautzsch). Ps 29, 10: *wajjēšeḇ jahwä mäläḵ lᵉʿôlām* ‚Jahwe hat sich gesetzt (setzte sich) (als) ein König in Ewigkeit'. Ps 34, 8: ‚Der Engel Jahwes lagert sich rings um die, die ihn fürchten' *wajjᵉḥallᵉṣēm*. Das Ganze ist allgemein gemeint, aber mit dem angeführten Imperf. cons. wird an frühere Heilstaten gedacht; vgl. I Sam 2, 6. Der Zusammenhang hier ist typisch für die Art der Hebräer, vom allgemeingültigen Satz abzugleiten. Ps 50, 6: *wajjāḡîḏû šāmajim ṣiḏḳô*. Dies muß aus dem Zusammenhang heraus verstanden werden. Der

Befehl ist von Jahwe ausgegangen, und der Himmel **hat** geantwortet; Geschichte und Gegenwart gehen überdies auch hier ineinander über. Ps 65, 9: *wajjîrᵉʾû jôšᵉḇê-ḳᵉṣawôṯ* ‚und die da wohnten an den Enden (der Erde) fürchteten sich'. Hier wird auf frühere Taten Jahwes angespielt; siehe V 7. Ps 119, 90: *kônantā ʾäräṣ wattaʿᵃmōḏ* ‚du hast die Erde fest hingestellt, und sie stand'. Ps 144, 3: ‚Was ist ein Mensch' *wattēḏāʿēhû* ‚und du hast dich doch um ihn gekümmert'. Damit wird natürlich nicht gemeint, daß Jahwe nicht fernerhin dasselbe tut. Es ist eine Tatsache aus der Geschichte, die sich immer wieder aufs neue erweist. Hierdurch ist auch Hiob 7, 18 erklärt. Hiob 5, 15 f: *wajjôšaʿ* und *wattᵉhî* weisen auch auf historische Tatsachen hin. Hiob 12, 22—25 hat mehrere Imperff. cons. in hymnischen Prädikationen. Ein Vergleich mit Ps 107, 40 zeigt, daß Präteritum gemeint ist. Hiob 34, 24: ‚er vernichtete (vernichtet *jārōaʿ*) die Starken ...' *wajjaʿᵃmēḏ ʾaḥērîm taḥtām* ‚und setzt(e) andere an ihre Stelle'. Historische Tatsachen. Hiob 37, 8: Von V 2 an wird Jahwes gewaltige und Schrecken einjagende Majestät in (anscheinend) allgemeingültigen Sätzen geschildert. Aber der Gedanke an Epiphanieberichte steht sicher vor dem Dichter und kann *wattāḇô* in V 8 veranlaßt haben: ‚und so (deswegen) ging (ist gegangen) das Wild ins Versteck' (hier soll jedoch vielleicht *wᵉṯāḇô* gelesen werden, da sonst überall Imperf., nicht Perf., gebraucht ist).

Nach dem Vorangegangenen kann ein Imperf. cons., das plötzlich in einem Zusammenhang auftritt, wo allgemeingültige Sätze von Jahwes Großtaten gebraucht werden, in gar keinem Fall als Beweis für den nichttemporalen Charakter der Form angeführt werden.[1]

---

[1] Die Frage nach dem Tempusgebrauch in Epiphanieschilderungen wäre vielleicht einer speziellen Untersuchung wert. Ein interessantes Beispiel für das Ineinander von Zeitlosigkeit und Vergangenheit in einer Theophanieschilderung, die sich auf ein ganz konkretes Ereignis bezieht, liefert somit Assurbanipal, Ann. IX, 75—89. Der König schildert das göttliche Eingreifen zu seiner Hilfe gegen den Araberhäuptling Uaite'. Das Tempus, das man hier erwartet, ist dann natürlich vor allem das Präteritum. Wir haben auch tatsächlich mehrere solcher Formen: *unakip, urassipa, uparri', illik, iṣṣura, iṣbat, ušamḳita.* Zu bemerken aber ist, daß das zeitlose Permansivum, das sonst in den Annalen verhältnismäßig selten

§ 4.

Das Phänomen, das im Vorhergehenden besprochen wurde, ist also konkretisierender Bruch im Stil des allgemeingültigen Satzes. Aber dies ist natürlich nicht nur auf hymnische Prädikationen an Jahwe begrenzt. Es tritt im ganzen genommen sehr häufig auf, wenn wir überhaupt mit allgemeinen Sätzen zu tun haben. Sehr anschaulich dafür ist der Zusammenhang Hiob 6, 15—20. Hiob schildert die Treulosigkeit der Freunde in dem Bilde des Baches, der dahinschwindet, sobald die Strahlen der Sonne ihn treffen. Ganz bis zu V 18 wird dieses Bild in (anscheinend) allgemeingültigen Sätzen ausgeführt. Aber in V 19 f heißt es: ‚Die Karawanen Temas schauten aus, die Reisezüge Sebas setzten ihre Hoffnung auf sie (die Bäche); sie wurden zuschanden mit ⟨ihrem⟩ Vertrauen, kamen hin und wurden enttäuscht (*wajjāḥpārū*).‘ Hier haben wir nicht länger die Form der allgemeingültigen Sätze vor uns. Sie hat der erzählenden Form weichen müssen. Das ist psychologisch leicht verständlich und als poetisches Kunstmittel allerdings einfach, aber nicht wenig wirkungsvoll; jedenfalls macht es das ganze Bild plastischer.

Ganz interessant ist der Zusammenhang in Jes 44, 12—15, wo es sich als vollständig unmöglich für den Verfasser (Interpolator) erweist, in allgemeingültigen Sätzen davon zu reden, wie die Götterbilder gemacht werden. Es wird meistens zu Berichten darüber, wie es vor sich ging. Weiterhin haben wir in Jes 57, 20: ‚Die Gottlosen sind wie das Meer, wenn es aufgewühlt ist (wird)‘ *wajjigr^{e}šū* ‚und sein Wasser hat (Schlamm und Kot) heraufgewühlt‘. Es ist nicht notwendig, hier Imperf. cop. zu lesen, wie BH es will.

Im ganzen müssen Phänomene, wie die bisher erwähnten, aus einem Gedankengang heraus verstanden werden, der eine weniger

---

ist, hier nicht weniger als viermal gebraucht wird: *šitluṭat*, *litbušat*, *našûta*, *ḳuṣṣur*. Es wird so, ganz wie im Hebräischen, schwer zu entscheiden sein, ob die Prädikate allgemein oder präterital aufzufassen sind. Ja, sogar ein Präsens kommt vor: *izannun* Z. 81.

abstrakte Fähigkeit besitzt, als wir modernen Menschen sie haben. Sichere Analogien für einen solchen Sprachgebrauch sind leicht in fast jedem Schulaufsatz von nicht zu erwachsenen Kindern zu finden, wenn sie versuchen sollen, allgemeingültige Sätze zu bilden. Sie fallen sofort in erzählende (präteritale) Form zurück. Sollen sie über ‚Wenn der Schnee schmilzt‘ schreiben, so wird daraus jedenfalls in den meisten Sätzen ein: ‚Als der Schnee schmolz.‘ Ja, wir brauchen nicht einmal unsere Zuflucht zu einer solchen Analogie der naiven Denkweise zu nehmen. Als rhetorisch-poetisches Kunstmittel ist eine solche präterital-konkretisierende Digression vom Stil des allgemeingültigen Satzes fort ein auch sonst wohlbekanntes Vorkommnis. Vergleiche eine Aussage wie: ‚Wie oft taten wir Menschen etwas (haben w. M. etw. get.), was wir später bereuten.‘ Hier soll die Gültigkeit des allgemeingültigen Satzes dadurch verstärkt werden, daß sie in dem Leben des einzelnen aktualisiert wird. Wir können als eine ausgezeichnete Parallele zu diesen Vorkommnissen den griechischen gnomischen Aorist anführen.[1] Aber ein solches gnomisches Präteritum wie dasjenige, um das es sich hier handelt, ist im ganzen ein sehr wohlbekanntes allgemeines sprachliches Phänomen. (Vgl. Jespersen S. 385, Anm.: „... Wenn man in allgemeingültigen Sätzen Präsens wählt, so ist es deswegen, weil man damit bezeichnen will, daß sie auch jetzt gelten. Wenn man dagegen „gnomisches Präteritum“ gebraucht, wie in Shakespeares „Men were deceivers ever“, so will man mit einem stilistischen Kunstgriff den Hörenden selbst die Schlußfolgerung daraus ziehen lassen, daß, was bisher immer stattgefunden hat, auch jetzt noch und in alle Zukunft gilt.‘)

Eine deutliche Verbindung mit der konkreten Erfahrung spüren wir Hiob 7, 9: *kālā ʿānān wajjēlak* ‚(wie) die Wolke schwindet und

[1] Siehe z. B. Brugmann, Griechische Grammatik (Müllers Handb. der klass. Altertumswissensch. II, 1), München 1913 § 554 b, wo auch weitere Literatur. Zu dem, möglicherweise auf griechischem Einfluß beruhenden, gnomischen Perfektum im Lateinischen siehe z. B. Stolz-Schmalz, Lateinische Grammatik[5] (Müllers Handb. von Otto), München 1928 § 153 b β.

dahingeht (so kommt niemand wieder, der hinabstieg in die *šᵉʾôl*).‘ In poetischem Ausdruck können sogar auch wir hier Präteritum gebrauchen: ‚Wolken schwanden und gingen dahin. Niemand steigt aus dem Grabe empor.‘ Ferner Hiob 14, 2: ‚(Der Mensch) wie eine Blume wächst er auf (*jāṣā*)‘ *wajjimmāl* ‚und welkt dahin‘ *wajjiḇraḥ* ‚und flieht (wie der Schatten und hat nicht Bestand).‘ Hiobs Erfahrung an sich selbst hat hier sicher dazu beigetragen, das allgemeine Schema zu sprengen. Hiob 39, 15: *wattiškaḥ* ‚und sie (die Straußhenne) vergaß‘, d. h. damals, als sie Eier legte. Die berichtende Form bricht auch hier den allgemeingültigen Satz. Hiob 20, 15: ‚Hab und Gut verschlang er (der Gottlose)‘ *wajḳiʾännû* ‚und spie ihn aus‘, d. h.: ‚So ist es allen Gottlosen ergangen, das ist meine (Sofars) Erfahrung.‘ Hier schimmert auch das Konditionale hindurch: Wenn der Gottlose ..., so ... Ganz analog mit dieser letzten Stelle ist Hiob 24, 11: ‚Sie treten (traten) ihre Kelter‘ *wajjiṣmāʾû* ‚und dürsten (dürsteten).‘ Prov 20, 26: ‚Ein weiser König scheidet sichtend die Gottlosen aus‘ ⟨*wajjāšāḇ*⟩ ‚und vergilt (ihnen ⟨ihren Frevel⟩)‘. Ps 90, 10: ‚Und ihre Größe ist Mühsal und Nichtigkeit. Sie ging eilend vorüber, und wir flogen davon (*wannāʿûfā*).‘ Hier ist sicherlich an die geschwundenen Generationen gedacht als Konkretisierung der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens. Prov 30, 25—27: ‚(Die Ameisen sind ein Volk ohne Macht)‘ *wajjāḵînû* ‚und (dennoch) bereiten sie (im Sommer ihre Speise)‘. Analog sind die zwei folgenden Imperff. cons. von den Klippdachsen und den Heuschrecken. Es kann also hier die Rede sein von einem präteritalen Bruch des allgemeingültigen Satzes; aber man kann auch Imperf. cop. lesen. Kein Perf. geht voraus. Vergleiche schließlich Hiob 39, 15, welche Stelle oben behandelt ist.

Also auch diese Stellen können nicht als Beweise gegen Imperf. cons. als Präteritum angeführt werden.

§ 5.

Nahe verwandt mit dem Gebrauch des Präteritum bei Konkretisierung des allgemein Gültigen ist auch der Gebrauch des Prä-

teritum in Bedingungssätzen und bedingten Ausdrücken, selbst wenn diese nicht an und für sich präterital in strengerem Sinne sind. Prinzipiell ist eine Bedingung auf Hebräisch so aufzufassen, daß zwei Glieder als reine Facta gegeneinander aufgestellt werden. Daß das wirkliche (logische) Verhältnis zwischen diesen Gliedern konditional ist, muß sehr häufig nur aus dem Zusammenhang geschlossen werden. Gewöhnlich ist es jedoch mit Hilfe von Konjunktionen angegeben. Aber selbst in diesen Fällen wird das prinzipielle Verhältnis nicht aufgehoben. Wenn diese Glieder als Facta, die gesetzt werden, gegeneinander aufgestellt werden, so liegt es der Anschaulichkeit wegen sehr nah, sie in die ideelle Vergangenheit zu plazieren, da diese ja vor allen Dingen die Zeit der Tatsachen ist.

So kann von dem Beispiel Hiob 20, 15, das wir oben anführten, gesagt werden, daß es ein Grenzfall zu einem allgemeinen Bedingungssatz ist. Ebenso Hiob 24, 11.

Als andere Beispiele von allgemeingültigen Aussagen, wo es schwierig ist zu entscheiden, ob wir mit Bedingung oder Nebenordnung zu tun haben, und wo Präteritum gebraucht wird, kann erwähnt werden: Prov 11, 2: *bâ zāḏôn wajjāḇô ḳālôn*, eigentlich: ‚da kam Übermut, und dann kam Schande‘, d. h. ‚jedesmal oder wenn Übermut kommt, so kommt Schande‘, d. h. ‚unter der Bedingung, daß Übermut kommt ...‘. Hier ist leicht ersichtlich, wie Imperf. cons. als das Allgemeine konkretisierend aufgefaßt werden kann. Aber gleichzeitig kann es zu einem bedingten Ausdruck gehören und muß dann mit dem Präsens übersetzt werden. So ungefähr von gleicher Art ist Hiob 14, 10: ‚Und stirbt ein Mann‘ *wajjäḥᵃlaš* ‚so liegt er hingestreckt‘ *wajjiḡwaᶜ* ‚und stirbt (starb) (ein Mann, wie ist [wurde] er so ...)‘. Hiob 10, 22: *wattôfaᶜ* ‚und wird (wurde) es licht, (so ist [war] es dunkel)‘. Mit diesem letzten Beispiel sind wir einem allgemeinen Bedingungssatz so nah wie möglich.

Aber der Gebrauch einer präteritalen Verbalform in hypothetischen und bedingenden Ausdrücken ist ganz und gar nicht im mindesten auffallend. Es ist ein allgemeingültiges sprachliches

Phänomen, das wir hier vor uns haben, das keiner speziellen Erklärung, was die hebräische Sprache anbetrifft, bedarf.[1] Hier können wir uns nur darauf beschränken, auf den Gebrauch des Präteritum in modernen Sprachen in solchen Fällen hinzuweisen. Als Beleg für den Gebrauch des Präteritum von der Gegenwart kann man den Gebrauch in hypothetischen Ausdrücken anführen: Wenn ich könnte, würde ich das tun (sc. aber ich kann nicht). Hier ist das Irreale deutlich. In naher Verbindung hiermit steht der Gebrauch in unerfüllbaren Wünschen: Ach, wenn man 20 Jahre wäre! Wäre ich nur tot! usw. Ein besonderes Interesse hat dies für das Hebräische, das ja noch weniger scharf zwischen irreal gedachten bedingten Ausdrücken und unerfüllbaren Wünschen unterscheidet, indem der Bedingungssatz der ersteren ja ein Wunschsatz ist (eingeleitet mit *lū*; siehe hierzu Brockelmann, Grundriß II § 426 ff). Wir finden auch ganz richtig Präteritum in genau analogen Fällen im Hebräischen gebraucht. So haben wir ein sehr klares Beispiel für den Gebrauch des Präteritum von der Gegenwart in einem solchen Fall in Hiob 14, 17: ‚(Ach (oder: wenn [*lū*]) ich ruhte in der *šᵉʾôl* V 13 ...) versiegelt wäre da meine Sünde in einem Beutel‘ *wattiṭpōl* ‚und du hättest (würdest haben) verklebt (meine Schuld)‘. Ähnlicher Art ist wohl auch Imperf. cons. in Hiob 7, 15: ‚... meine Seele wählte lieber (würde lieber wählen *wattiḇḥar*) Erwürgung ...‘ Vergleiche einen deutschen Ausdruck wie: ‚Ich wünschte lieber, daß du etwas anderes tätest.‘ (Hier ist es allerdings wohl deutlicher, ersten Konditionalis zu brauchen: ich würde lieber wünschen. Aber der präteritale Charakter ist deutlich, ebenso wie auch der konditionale zum Vorschein kommt.) — Aber Präteritum kann in solchen Fällen auch Zukunft bezeichnen; vergleiche einen Ausdruck wie: ‚Ach Gott, ach Gott, ich werde verrückt, und wenn ich es doch würde!‘ oder: ‚Ach, wenn ich doch den Schlag bekäme!‘ (vgl.

[1] Siehe Jespersen S. 389 f. Ältere Sprachen und auch einige neuere, wie z. B. deutsch, brauchen Konjunktiv des Präteritum in solchen Fällen. Aber das kann natürlich unsere Darstellung nicht beeinflussen, da das Hebräische ja keinen Konjunktiv kennt.

Western § 407, 3, S. 341). Im Hebräischen haben wir hierfür ein charakteristisches Beispiel in Jes 48, 18f: *lû hikšabta lᵉmiṣwôtaj wajhî kannāhār šᵉlômākā* ‚O daß (wenn) du hörtest auf meine Worte, (so) würde deine Wohlfahrt einem Strom gleich'.[1]

Die letzten Beispiele haben gezeigt, daß es nicht möglich ist, zwischen erfüllbaren und unerfüllbaren Wünschen zu unterscheiden, wenn Präteritum von der Zukunft gebraucht wird. Die Form selbst sagt dann nichts über dieses Verhältnis aus. Dasselbe gilt daher auch für den Gebrauch der Form in bedingter Rede von der Zukunft. Wir können hierfür ein Beispiel anführen: ‚Das könnte mit dem Proviant Schmalhans werden ... wenn das Treibeis sich nicht einigermaßen bald auseinanderlöste' (Western S. 341) usw. Für das Hebräische können angeführt werden: Hiob 9, 16: ‚Wenn ich riefe' *wajjaʿᵃnēnî* ‚und er gäbe mir Antwort'[2] (wenn nicht nach 𝔊ᴮ gelesen wird: *wᵉlô jaʿᵃnēnî*). Ps 139, 11: ... *wāʾ ômar* ‚und wenn ich sagte'.

Analoger Art ist der Gebrauch des Präteritum Hiob 11, 3: ‚Dein Geschwätz sollte Männer zum Schweigen bringen' *wattilʿag* ‚und du solltest höhnen'. Hier haben wir wohl mit einer Art Ellipse zu tun: ‚Wenn dein Geschwätz brächte usw., so würde etwas höchst Undenkbares geschehen sein.'

Wir haben bisher nur Beispiele angeführt, die nicht einmal Übersetzungsschwierigkeiten bieten, indem auch wir hier Präteritum gebrauchen. Die Sache liegt daher hier ganz klar: Ebensowenig wie der temporale Charakter unseres Präteritum durch den hier angeführten Gebrauch abgeschwächt werden kann, ebensowenig ist dies bei dem hebräischen Imperf. cons. der Fall.

---

[1] Daß die präteritale Verbalform hier nur in dem ‚Nachsatz' vorkommt (wenn wir, streng genommen, hier von einem solchen reden können, wo es vielleicht ebensogut Koordination sein kann: ‚O daß du ... und daß deine Wohlfahrt'), spielt natürlich keine Rolle, da dieses Präteritum derselben Art ist wie das des Vordersatzes. Nach *lû* mußte außerdem Imperf. cons. notwendigerweise durch Perf. (oder Imperf.) ersetzt werden, da sein und ja unmöglich war.

[2] Vgl. Brockelmann II § 428b. Er nimmt an, daß an dieser Stelle die reale Form (*ʾim*) anstatt der irrealen gebraucht ist und unterscheidet daher zu scharf zwischen den zwei Formen.

Aber auf Grund des hier Klargelegten muß der Gebrauch des Imperf. cons. in bedingten Ausdrücken von (Gegenwart oder) Zukunft erklärt werden, selbst wenn es für uns schwierig sein kann, mit Präteritum zu übersetzen. So z. B. in Hes 33, 4, 6: ‚Wenn dann der, der den Trompetenschall hört (hörte), sich nicht warnen läßt (ließ)‘ *wattāḇô haḥärüḇ wattiḳḳāḥēhû* ‚und das Schwert kommt und rafft ihn hinweg‘ (V 4 analog V 6). Hier ist es natürlich vor allen Dingen die Anknüpfung an das Vorhergehende, die Imperf. cons. statt des Perfektum hervorgerufen hat. Daher könnte sich die Frage erheben, ob hier nicht Imperf. cop. gelesen werden sollte. Aber Imperf. cons. ist sehr gut möglich, ganz analog des Gebrauchs in anderen bedingten Aussagen. Verglichen z. B. mit Jes 48, 18f hat es eigentlich nur die Eigentümlichkeit, daß Imperf. cons. in unserer Stelle zu dem Vordersatz gehört. Aber das hat natürlich nichts zu sagen. Die Schwierigkeit existiert nur für uns, die wir hier nicht hypothetisches Imperfektum gebrauchen können, da es in seiner Betonung zu irreal werden würde.

Ähnliche Übersetzungsschwierigkeiten bieten die oben angeführten Stellen Prov 11, 2; Hiob 14, 10; 10, 22, wenn sie als allgemeine Bedingungssätze angesehen werden.

Alles in allem muß also gesagt werden, daß der Gebrauch des Imperf. cons. von Gegenwart oder Zukunft in Wünschen und bedingten Aussagen keinesfalls als Beweis gegen den präteritalen Charakter der Form angeführt werden kann, da es sich um ein allgemeingültiges sprachliches Phänomen handelt, mit dem wir hier zu tun haben, das allerdings in einigen wenigen Fällen im Hebräischen und in modernen Sprachen nicht ganz übereinstimmt, aber dessen Prinzip klar genug ist.

§ 6.

Wir haben im Vorhergehenden erwähnt, daß der Hymnus mit seinen Prädikationen an Jahwe sehr leicht ein überwiegend präteritales Stilgepräge erhält. Nah verwandt mit dem Hymnus ist der Dankpsalm (individuell oder kollektiv). In diesem ist es noch

wahrscheinlicher, daß Imperf. cons. angewendet wird; denn er dankt ja gerade für Handlungen, die geschehen sind, nicht für Handlungen, die im allgemeinen geschehen. I Sam 2, 6, eine Stelle, die wir schon behandelt haben, gehört gerade auch einem Dankpsalm an. Und doch gibt es ein paar Stellen solcher Art, die als Beweis für den nichttemporalen Charakter unserer Form angeführt worden sind. So Ps 41, 13: *wattaṣṣîḇēnî* ‚und du hast mich gestellt'. Daß dieser Psalm ein Dankpsalm ist und daß mit den erwähnten Worten an eine eingetroffene Rettung gedacht wird, ist von Gunkel und Buhl klar bewiesen worden. Weiter haben wir Ps 92, 8: *wajjāṣîṣû kål-pôʿᵃlê-ʾāwän* ‚und alle Gottlosen blühten' (aber tun es jetzt nicht länger, nachdem ihre Macht durch die Errettung des Sprechenden gebrochen worden ist); 92, 11: *wattärām ḳarnî* ‚und du hast mein Horn erhoben (in und mit meiner Rettung)'; vgl. auch 92, 12. In solchen Fällen ist indessen die Sache ganz klar.

Schlimmer ist es mit einer anderen Art von Dankpsalmen, wo es nicht so verwunderlich ist, daß die Sache von den Sprachforschern mißverstanden worden ist. Wir meinen hier die vorgreifenden Dankpsalmen, d. h. Dankpsalmen, die nicht reell irgendeine Rettung voraussetzen, aber die sich doch auf das Stadium stellen, daß die Errettung schon geschehen ist, und die solche Worte gebrauchen, wie man sie gebrauchen würde, wenn die Rettung eingetroffen wäre. Die Eigenart dieser Psalmen (oder Psalmenteile) hat eigentlich erst die neuere ‚Gattungsforschung' für uns klargelegt. Von früheren Forschern wurden die in solchen Psalmen enthaltenen Ausdrücke als Wünsche oder Hoffnungen aufgefaßt. Und selbst wenn dieses Moment eine große Rolle spielt und teilweise auch den Stil beeinflußt haben kann, so ist dieser doch prinzipiell aus dem Stil des Dankpsalms heraus zu verstehen. Auf diese Weise wird eine ganze Reihe Imperff. cons. leicht verständlich, indem sie weder präsentisch noch futurisch sind, sondern einfach präterital.

Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht Ps 52, 9: ‚Sieh, das ist der Mann, der nicht' *jāśîm* ‚setzte (Jahwe zu seiner Schutzwehr)' *wajjiḇṭaḥ* ‚sondern sich (auf seinen großen Reichtum) verließ'. Hier

zeigt V 8 ('und die Frommen werden es sehen und sich fürchten und über ihn lachen'), daß in V 9 (in Gedanken) der Fall der Gottlosen vorausgesetzt ist. V 9 enthält nämlich die Worte, die die Gerechten dann sagen werden; folglich ist (sowohl *jāśîm* wie auch) *wajjibṭaḥ* präterital aufzufassen. Auch Ps 64, 8—10 enthält eine Reihe Imperff. cons. Der Dichter sieht hier auf die erwartete Rettung zurück, aber der Text ist teilweise unverständlich.

Von derselben Art sind außerdem einige andere Stellen in den Psalmen: Ps 16, 9: *śāmaḥ libbî wajjāgӓl* 'mein Herz wurde erfüllt von Freude und Lust (als er mich rettete)'; der Dankpsalm fängt in V 7 an, durch *ʾᵃḇārēḵ* eingeleitet. Ps 94, 22 f: *wajhî jahwӓ lî miśgāḇ . . . wajjāšӓḇ ʿᵃlêhӓm ʾӓṯ ʿônӓm* 'Jahwe ist geworden (wurde) mir zur Burg . . ., und er ließ ihre Bosheit auf sie selbst fallen'.

Es ist bekanntlich (von Küchler, Mowinckel u. a.) vermutet worden, daß dieser jähe Übergang von Klage zu Dank einem Errettung verheißenden Orakel zuzuschreiben ist, eine Annahme, die viel für sich zu haben scheint. Auf dieses Orakel selbst spielt dann *wajjaʿᵃnēnî* in Ps 3, 5 an: 'er antwortete (hat geantwortet) mir'.

Von Stellen außerhalb des Psalters, die hierhergehören, muß zu allererst Hab 3, 19 gerechnet werden: *wajjāśӓm raḡlaj kâʾajjālôṯ* 'und er machte meine Füße wie die der Hindinnen'. Der vorgreifende Dankpsalm beginnt mit V 18 (bemerke *ʾӓʿᵉlôzā*). Jes 48, 21: *wajjiḇkaʿ ṣûr* 'und er spaltete den Felsen'. Der vorgreifende Dankpsalm beginnt mit V 20 b ('erlöst hat Jahwe seinen Knecht Jakob'). Jes 59, 15 b—17 ist wahrscheinlich ein vorgreifender Hymnus, der den Kampf Jahwes mit der heidnischen Welt zum Besten seines Volkes schildert, wenn nicht ganz einfach an eine schon geschehene Rettung gedacht wird. Von ungefähr der gleichen Art ist Joel 2, 23 a β: *wajjôrӓḏ lāḵӓm gӓšӓm* 'und er ließ Regen auf euch herniederströmen'; dieses begründet *aa(gîlû)* und ist der Inhalt des Dankpsalms. Daß dessen Charakter ein vorgreifender ist, schimmert jedoch in *lāḵӓm* durch, das sonst *lānû* geheißen hätte. (Es ist natürlich nicht nur das erwähnte Imperf. cons., das präterital ist, sondern auch das

Perf. *nāṭan*; die reine Prophezeiung in V 24 ist dagegen in Perf. cons. gesetzt.)

So sieht man, wie die Prophetenstellen, die hier in Betracht kommen, realiter Weissagungen sind, aber formaliter (literarisch) Hymnen, und als solche präterital. Prophetische Imperff. cons., die auf dieselbe Art erklärt werden können, haben wir in Jes 24, 6, 18; Micha 2, 13; Jer 51, 29. Hier ist also nicht die Rede von futurischer Bedeutung der Verbalform, auch nicht von einem eigenen prophetischen Stil. Es ist der Stil der Hymnen, der die Aussagen der Propheten beeinflußt hat. Es ist bezeichnend, daß Imperf. cons. (dort, wo der Text sicher ist) in Prophezeiungen ausschließlich in hymnischen Aussagen gebraucht wird, niemals in reinen Unglücksweissagungen.

Zweifelhaft ist die Sache in Jes 9, 5 mit den cons. Formen *watt'hî* und ⟨*wajjiḳḳārē*⟩ (𝔊 𝔖 𝔙). Ist es hier Weissagung, so haben wir wieder den Hymnenstil. Aber es kann auch davon die Rede sein, das Ganze als reelle Vergangenheit zu verstehen.

§ 7.

Alle die bisher behandelten Stellen haben also bewiesen, daß es einfach auf einem fehlerhaften Textverständnis beruht, wenn die dort vorkommenden Imperff. cons. anders als präterital aufgefaßt werden konnten. Selbst wenn die hier gegebene Auslegung sich nicht hinsichtlich aller Fälle als stichhaltig erweisen sollte, so ist doch trotz allem klargelegt, daß keins der behandelten Imperff. cons. als Beweis gegen die präteritale Bedeutung der Form angeführt werden kann. Die Sache müßte dann ungleich einleuchtender sein.

Es finden sich aber auch andere Stellen, wo Imperf. cons.'s angeblich nichtpräteritale Bedeutung auf einem Mißverständnis des Textes beruht. Wir können so einzelne Stellen in den prophetischen Büchern anführen, wo Worte oder Handlungen des Propheten oder Jahwes erwähnt werden. So z. B. Jes 3, 16: *wajjômär jahwä* usw.

Jer 11, 5 b: *wâ'aʿan wâ'ômär* ,und ich nahm das Wort und sagte'. Jer 14, 11: *wajjômär jahwā.* Jer 34, 6: *wajdabbēr jirmᵉjāhû*; Micha 3, 1: *wâ'ômär.* Die Auffassung dieser Stellen als präsentische beruht auf einem veralteten Verständnis des Charakters der prophetischen Bücher. Die Propheten sind keine Schriftsteller, die nach Inspiration des Geistes niederschrieben. Sie sind Männer des mündlichen Wortes. Erst später wurden ihre Worte und Handlungen niedergeschrieben und dann natürlich durch das Präteritum eingeführt. Aber selbst wenn ein Ausdruck wie *wajjômär jahwā* mit zu ihrer Rede gehören sollte, so ist er dennoch präterital, weil das, was der Prophet zum Volke sagt, das ist, was Jahwe ihm im voraus gesagt hat. (Das häufige *kô 'āmar jahwā* muß auch präterital übersetzt werden.)

Eine andere falsche Auffassung des Charakters der prophetischen Bücher ist die gewesen, daß ihr Inhalt als fast ausschließlich Prophezeiungen enthaltend aufgefaßt worden ist, wodurch einige Imperff. cons. als futurisch angesehen wurden. Aber nun wissen wir, daß die (Schrift-)Propheten sich in höherem Grade, als früher angenommen, auch mit anderen Dingen als Prophezeien beschäftigt haben. Unter anderem haben sie gelegentlich historische Facta als Illustrationen für das, was ihnen am Herzen lag, gebraucht, also sich sozusagen eines historischen Pragmatismus bedient. Dies muß so nach der Auffassung der meisten Forscher in Jes 9, 7—20 der Fall sein, wo von verschiedenen Strafgerichten die Rede ist, die Jahwe vergebens über sein Volk geschickt hat. Hier müssen wir daher überall mit Präteritum übersetzen, und damit haben wir nun die Imperff. cons. in 9, 10 f, 13, 15, 18—20 (plus 5, 25) erklärt. — Jes 31, 2: ,Aber er war klug' *wajjābē raʿ* ,und führte Unglück herbei (und wich nicht von seinem Wort)'. Hiermit wird auf die Erfahrung angespielt, die man in bezug darauf gemacht hat, daß Jahwe Unglücksfälle als Strafen gesandt hat. Erst in der darauffolgenden Hälfte des Verses *wᵉḳâm* usw. kommt die Verkündigung der Strafe für die Sünde, um die es sich hier handelt. Da er derart ist, daß er gestraft hat und straft, so wird er nun auch gegen die

Übeltäter auftreten. — Jes 22, 7 ff mit *wajhî* gehört in einen Abschnitt hinein, der von der Vergangenheit handelt (siehe Guthe bei Kautzsch[4]-Bertholet); im übrigen viel zu unklar, um als Beweis angeführt werden zu können.

Auch Hes 28, 16 mit dem Imperf. cons. *wâ'aḥallälḵā* ‚und ich profanierte dich' ist nicht Prophetie, da dies einem Spottlied auf den gestürzten Fürsten von Tyrus angehört, wobei Vergangenheit gebraucht werden muß, ob der Fürst nun reell gestürzt ist oder nicht. Auf die gleiche Art ist Hes 31, 12 zu verstehen, das eine Reihe Imperff. cons. über Pharaos Fall enthält. Diese sind rein präterital gemeint. Die Ursache zu dem Mißverständnis liegt in V 11, wo *wâ'ättᵉnēhû* anstatt *wᵉ-* gelesen werden muß; siehe BH.[1]

Ebenfalls ist keine Prophetie Joel 2, 18 f: *wajjaʿan jahwā wajjômär* ‚(und Jahwe wurde von Eifer für sein Volk ergriffen) und Jahwe hob an und sagte', sondern hier sollen die Folgen des Bußtages, von dem im Vorhergehenden erzählt worden ist, geschildert werden; wahrscheinlich eine spätere Zutat; siehe Marti.

Die Imperff. cons. in Gen 49, 15, 24 (*wattēšäḇ, wajjāfōzzû, wajjar, wajjēṭ*) sind mißverstanden worden, weil man hier die Aussagen über die Stämme ebenso aufgefaßt hat wie Rd, nämlich als Weissagungen, siehe 49, 1. Wir wissen jetzt, daß diese Aussagen (oder ein Teil von ihnen) prinzipiell zu verstehen sind als Berichte über das Leben der Stämme, selbst wenn Wünsche (Segenssprüche und Verfluchungen) auch zwischenein vorkommen. Die erwähnten Verbalformen sind also präterital. Jes 53, 2, 9 mit *wajjaʿal* und *wajjittēn* gehört einem Ebed-Jahwe-Stück an, das jedenfalls keinen Beweis dafür erbringen kann, daß Präteritum nicht gemeint ist. Die vernünftigste Auslegung ist gerade die, mit Vergangenheit zu übersetzen bis zu V 11, wo ein deutlicher Einschnitt ist.

---

[1] Wenn das Stück nicht Pharaos Fall voraussetzt, so können unsere Formen mit zu dem Bild vom Baum gehören, indem dieses Bild zu einem Bericht von einem Baum, der gefällt wurde, geworden ist. Das Verständnis hängt davon ab, ob man unsere Formen als dem echten Hesekiel-Text zugehörig hält. Aber unter keinen Umständen dürfen sie anders als präterital aufgefaßt werden.

Selbst wenn hinsichtlich einiger dieser Stellen Zweifel darüber herrschen kann, ob wir die richtige Auslegung gefunden haben, so ist auch hier ganz klar, daß keine Stelle als Beleg für einen nichtpräteritalen Sinn des Imperf. cons. herangezogen werden kann.

§ 8.

Zum Schluß müssen wir darauf hinweisen, daß es nicht wenige Beweisstellen gibt, wo Imperf. cons. auf offenbar falscher Textüberlieferung beruht, ganz abgesehen von den Stellen, wo möglichenfalls Imperf. cop. an Stelle von TM's Imperf. cons. vokalisiert werden soll. Ein typischer Fall einer Beweisstelle mit einleuchtend unrichtigem Text ist Ps 42, 6: ‚Warum bist du so unruhig, meine Seele‘ *wattähᵃmî ʿālaj* ‚und tobtest in mir‘. Hier ist es nicht nur 𝔊 Σ 𝔖 pc MSS, sondern sogar der vorliegende Psalm selbst, der in V 12; 43, 5 in demselben Kehrreim wie in 42, 6 es über jeden Zweifel erhebt, daß der ursprüngliche Text *ûmattähᵃmî* lautet ‚und warum tobst du‘, was ja natürlich von allen modernen Forschern anerkannt ist. Ebenso einleuchtend ist es, daß Imperf. cons. in Ps 22, 30 (*ʾākᵉlû*) *wajjištaḥᵃwû* nicht ursprünglich ist; siehe BH und alle modernen Kommentare. Andere Stellen, wo der Text entweder offenbar fehlerhaft oder zum mindesten zweifelhaft und deswegen unbrauchbar als Beweis ist, sind Jos 9, 21 (siehe 𝔊); Jer 38, 9 (s. 𝔊); Hos 8, 10 (s. 𝔊); Hab 1, 3, 9 c, 10 c (s. BH); Ps 49, 15 (s. BH); 55, 18 (s. BH); 59, 16 (s. BH, 𝔊 Ἀ Hie); 77, 7 c (s. BH, Σ Θ Hie 𝔖); 90, 3 (s. BH); 109, 28 (s. BH); Prov 20, 26 (s. BH); Hiob 24, 2 (s. BH, 𝔖 𝔊); 24, 20 (unsicher). — Jes 2, 9; 5, 15 sind spätere Interpolationen; die ursprüngliche Form haben wir 2, 11, 17.

Ergebnis.

Wir haben hiernach die Stellen, die von den Forschern gegen den präteritalen Charakter des Imperf. cons. als Beweis angeführt worden sind, in acht Hauptgruppen einteilen können. Und es dürfte wahrscheinlich sein, daß es keine Stellen mit schwierigen Imperff.

cons. gibt, die sich nicht in eine dieser Gruppen einreihen ließen. In jedem Fall müssen wir nach dieser Untersuchung davon ausgehen können, daß Imperf. cons. prinzipiell für ein Präteritum zu halten ist, solange nicht offensichtlichere und unzweideutigere Beweise gegen diese Auffassung ins Feld geführt werden können als die, die wir behandelt haben.

Allerdings müssen wir uns davor hüten, den Fehler zu begehen, den formalen Begriff ‚Tempus' mit dem logischen Begriff ‚Zeit' zu identifizieren,[1] einen Fehler, von dem man nicht sagen kann, daß die semitistischen Sprachforscher ihn vermieden haben. Die Frage ist nicht nur die, ob man sagen kann, daß Imperf. cons. immer eine Handlung oder einen Zustand in eine Sphäre versetzt, die wirklich für den Sprechenden oder Schreibenden Vergangenheit ist, sondern ob sein Charakter als präteritales Tempus vorhanden ist und eventuell mit Hilfe der allgemeinen sprachwissenschaftlichen Resultate betreffs wirklich anerkannter Präterita konstatiert werden kann. Kann dieses geschehen, so ist das hebräische Imperf. cons., selbst wenn es sowohl von der Gegenwart als von der Vergangenheit gebraucht wird, ebensogut Tempus wie das Imperf. unserer und anderer Sprachen. Aber dennoch ist es nur bei ganz wenigen Fällen, nämlich bei dem Gebrauch der Form in einzelnen bedingenden Aussagen (und von Wünschen), alle in den späteren Schriften, daß wir zu dieser Erklärung hinsichtlich des hebräischen Präteritum unsere Zuflucht nehmen müssen. Sonst wird es ausschließlich nur von reeller Vergangenheit gebraucht, selbst wenn diese vorgegriffen sein sollte oder sogar nach unseren logischen Forderungen ‚unlogisch' sein kann.

Das Hebräische hat aller Wahrscheinlichkeit nach ein wirkliches Tempus, das Präteritum, gehabt. Aber dieses ist eine typische althebräische Erscheinung. Später verschwindet die Form mehr und mehr. In Eccl findet sie sich nur auf ein paar Stellen, und im Neuhebräischen (und dem literarischen Aramäisch) findet sie sich

[1] Vgl. besonders Otto Jespersens oben angeführte Arbeit. Siehe auch Western § 339—345.

überhaupt nicht. Statt dessen wird das Perfectum copulativum gebraucht, eine Form, die sich auch sporadisch im A. T. finden läßt. Was das Hebräische anbetrifft, so liegt es nahe, anzunehmen, daß es der aramäische Sprachgebrauch ist, der seinen Einfluß geltend gemacht hat. Aber die Wirkung dieses Einflusses war um so leichter, als er innerhalb der Sprache selbst Tendenzen begegnete, die in dieselbe Richtung hinwiesen. Wir denken hier besonders an die Tatsache, daß das gewöhnliche Imperf., das nichttemporal war, ja in den allermeisten Fällen (d. h. in den starken Verben, mit Ausnahme von Hifil, und später auch in den schwachen Verben) in Form mit Imperf. cons. zusammenfiel, wenn man von seinem *wâw* absieht. Wenn dazu noch kommt, daß Imperf. cons. auch im Gebrauch in einzelnen Fällen ohne nennenswert bemerkbaren Unterschied durch ein gewöhnliches Imperf. ersetzt werden konnte, so in allgemeingültigen Sätzen und Bedingungssätzen, so ist es klar, daß sein temporaler Charakter mehr und mehr untergraben wurde, indem die Form in das gewöhnliche Imperf. aufging. Der aramäische Einfluß konnte sich daher leicht an diesem Punkte geltend machen. Aber daß wir auch eine innere Entwickelung in dieselbe Richtung annehmen müssen, scheint aus der Tatsache geschlossen werden zu können, daß wohl auch das Aramäische einmal ein Imperf. cons. gehabt hat. Das scheint aus der Zkr-Inschrift L. 11, 15 hervorzugehen, wo allerdings von diesen Formen gesagt werden muß, daß sie arkaisierend, aber wohl nicht hebraisierend sind (mit Bauer S. 45 gegen Lidzbarski, Ephemeris III S. 3). Derselbe Prozeß, der sich so augenscheinlich innerhalb des Aramäischen geltend gemacht haben muß, muß daher wohl auch im Hebräischen eine Rolle gespielt haben, wenn auch der aramäische Einfluß das Entscheidende gewesen ist.

Das Eigentümliche bei diesem hebräischen Tempus ist indessen, daß sein Tempuscharakter ganz von dem vorangestellten *wa* abhängig ist. Ohne dieses *wa* ist es kein Tempus. So könnte etwas Berechtigtes in Ewalds erwähnter Annahme stecken, daß sich in diesem *wa* irgendwie etwas dem griechischen Augment Entsprechendes verbirgt, was man darunter auch näher verstehen mag. Aber jeden-

falls ist auf Hebräisch dieses *wa* wie ein ‚und' empfunden worden. Und die Folge davon war, daß Fälle entstanden, wo Präteritum syntaktisch ausgeschlossen war, gerade weil ‚und' nicht gebraucht werden konnte, so z. B. nach *lô* und anderen Partikeln, wie überhaupt im ganzen wenn etwas anderes als ‚und' unmittelbar vor das Verb gesetzt werden sollte, eventuell zwischen diesem und einem vorangehenden ‚und'. In solchen Fällen mußte deswegen Imperf. cons. durch eine der anderen (nichttemporalen) Verbalformen, Imperf. oder Perf. — meistens Perf. —, ersetzt werden, die jedoch dadurch realiter auf Grund der umgebenden, am öftesten nachfolgenden, Imperff. cons. präteritale Bedeutung bekam. Auch dieses Verhältnis hat so für den späteren Sprachgebrauch mit Perf. cop. statt Imperf. cons. in Erzählungen über die Vergangenheit Weg gebahnt.

Das Verhältnis wird also fast genau das gegensätzliche von dem, was in den meisten Schulgrammatiken gelehrt wird, nämlich daß auf ein Perf. regelmäßig in Erzählungen über die Vergangenheit ein Imperf. cons. folgt. Es ist Imperf. cons., das durch ein Perf. ersetzt wird, wenn die Periode mit einem Glied beginnt, das es unmöglich macht, daß mit einem ‚und' plus Verb fortgesetzt werden kann. Es ist auch sehr bezeichnend und interessant, daß sich im ganzen A. T. nicht ein einziger historischer Bericht findet, dessen erstes Wort ein Perfektum ist. Dagegen gibt es viele Berichte, deren erstes Wort ein Imperf. cons. ist. Ja, Imperf. cons. kann sogar am Anfang von ganz neuen Büchern stehen (Jos Jdc I Sam II Sam) Hes Ruth Est (Neh) (Lev Nu II Reg II Chron). Allerdings ist es nur *wajhî*, das Bücher beginnt, die ganz sicher selbständig sind (Hes Ruth Est); aber etwas besagt doch diese Tatsache.

Es ist also nicht länger notwendig, die Frage zu stellen: Welche Anknüpfung hat Imperf. cons. in dem Vorhergehenden? Es braucht sich überhaupt nicht an etwas Bestimmtes anzuschließen,[1] sondern wird gebraucht, wenn es irgendwie möglich ist, mit einem ‚und' zu beginnen. Und das ist kein geringer Gewinn. Denn wie

[1] Vgl. hierzu auch Bauer S. 38 f.

viele Mühe und wie viele künstliche Auslegungen hat nicht diese Jagd nach der Verbindung des Imperf. cons. mit dem Vorangehenden verursacht! Auch ist es nicht notwendig, das Gehirn mit subtilen Spekulationen über die anknüpfende, unselbständige, ausfüllende Art usw. der Form zu belästigen. Das, was wir getan haben, ist, Imperf. cons. von dem gewöhnlichen Imperf. loszulösen. Und dadurch werden solche Spekulationen überflüssig. Eine solche Trennung von zwei fast gleichen Formen voneinander kann bedenklich erscheinen. Und zwar gerade u. a. weil die Formen gleich waren, verschwand ja auch nach und nach Imperf. cons. Aber das muß Thema für spätere Untersuchungen bleiben, dieses Verhältnis näher zu erklären. Hier haben wir nur das Factum konstatiert.

Wir wollen schließlich nur erwähnen, daß, falls unsere Ergebnisse haltbar sind, die These Bauers,[1] daß die hebräischen Waw-Tempora Überreste der altkanaanäischen Redeweise seien und die ursprüngliche Präteritumsbedeutung der Form *jiḳṭōl*, die sonst noch im akkadischen Präteritum (*ikšud*) zu finden ist, bewahrt haben, eine gute Stütze findet. Und auf jeden Fall scheint diese These eine merkwürdig interessante Bestätigung in der neuen semitischen Sprache der Ras Schamra-Tafeln zu finden. Hier wird nämlich das semitische Imperf. auch ohne *wâw* als Tempus der Erzählung gebraucht.[2] Der temporale Charakter des altkanaanäischen Imperf. scheint somit gar bewiesen zu sein.

---

[1] Siehe Bauer-Leander, Hist. Gramm. d. hebr. Spr. S. 7 f, 20 f; Bauer, Zur Frage der Sprachmischung im Hebräischen S. 26 ff; derselbe, Das Alphabet von Ras Schamra, Halle 1932, S. 66 f.

[2] Siehe Bauer an der zuletzt erwähnten Stelle.

A Specimen of the Kûlung Dialect.

By

Stuart N. Wolfenden, Beverly Hills.

The present specimen of Kûlung was obtained at the same time and under the same circumstances as that of Sângpâng previously reported in this journal,[1] and is substantially the same as that denominated Khambu in the Linguistic Survey of India,[2] agreeing also with the shorter notes on Kûlung in that same work.[3] In vocabulary there is also agreement between the present materials and Hodgson's Kûlung.[4]

As the Parable of the Prodigal Son was sent in under Khambu to the Linguistic Survey, the following version is offered for comparison.

Parable of the Prodigal Son.

Û-bŭṅ mĭs-mî nî-čĭ wâ-č'â tû-wâ-ka-t'yô.[5] *Nî-čĭ-pî č'â-rû-yâ*
One man of two sons were. Two among son younger

ŭm-pâ la-kê "Pâ-â! ô-haî rôṅ-pî dê-yê-tû-yê
his father (to) said "Father! my share wealth in as much as is

[1] Vol. XII, pp. 71—79. See also, for comparative purposes, the specimen of Rûngchhênbûng in the Journal of the Royal Asiatic Society (London), 1933, pp. 845—856.

[2] Vol. III, Pt. 1, pp. 316—326.

[3] Vol. III, Pt. 1, pp. 366—367. According to my informants Kûlung should have been the heading attached to the Khambu specimen also when sent in for the Survey, Khambu being a much more general term embracing Kûlung only incidentally among many other dialects. From the grammatical sketch of "Khambu" prepared by Professor Konow, as above quoted, I have derived great assistance in the preparation of the subsequent notes, though the two specimens are sufficiently different in detail to leave one at many points in the dark.

[4] Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects, Vol. I, pp. 176—193.

[5] N. थियो *t'iyô*.

pî-ô-nî." Ŭm-pâ-â ŭm-rôn̈ nî-čî wâ-č'â-â hâ-sna-pî.
give me." His father his wealth two sons to divided (and) gave.
Č'â-rû-yâ ŭm-haî hâ-kô-rô mĕk-sâ k'â-tâ. Mŭn̈-ka mĭs-â
Son younger his share taking journey (on) went. That man
mŭn̈-ka tĕl-pî jûwâ[1] ma-nâ ŭm-rôn̈ kăt-tû. Wâs-kâ mŭn̈-ka
that village in gambling his wealth dissipated. Later that
tĕl-pî sî-sô-wâ č'û[2]-wâ-kê. Mŭn̈-ka mĭs-â sârô[3] sâ-kâ-sî-yâ-t'ê
village in famine occurred. That man very hungry being
mŭn̈-ka tĕl-mî ḍ'ĕp-pâ mĭs-mî k'ĭm-pî nôkar[4] č'û[2]-m î-kôn̈-pî
that village of great man of house in servant to be thinking
mŭn̈-ka ḍ'ĕp-pâ mĭs-mî k'ĭm-pî k'â-tâ. Mŭn̈-ka ḍ'ĕp-pâ mĭs-â mŭn̈-ka
that great man of house to went. That great man that
mĭs-â bô čâ-î-sê č'at-tû. Mŭn̈-ka mĭs-â sârô[3] sâ-kâ-sî-yâ-t'ê bô-mî
man pigs to feed sent. That man very hungry being pig's
čâ jâ-m lâ-mâ-t'ê. Mŭn̈-ka mĭs-â bô-mî ḍ'anî[5]-lô kî-sâ-t'ê măn jâ.
food to eat wished. That man pig's owner fearing not did eat.
Mŭn̈-ka bêlâ[6] mŭn̈-ka mĭs-â mĭn-nâ ô-pâ-mî k'ĭm-pî dû-mû
That time that man thought my father's house in drink (and)
jâ-m tô-yô; kôn̈ ŭn̈-ka-pî kôn̈ sâ-kâ sî-yô. Ha-nê kôn̈
to eat there is; I here my hunger (of) dying am. Now I
pôk°-nâ ô-pâ-m k'ĭm-pî k'â-tô; hô-kô-mâ pî-kô:
will arise (and) my father's house to go will; then say (I will):
"Pâ-â, kôn̈-â ăm-mî dôs-pî pâp[7] mŭk-kê, B'agwân[8]-mî dôs-pî
"Father, I thee before sin done have, God before
pâp[7] mŭk-kê. Ê-sê-kâ kôn̈ ăm-č'â pî-kâ-nî-nâ yôgya[9] măn tû.
sin done have. Now I thy son to be called worthy not am.
Kôn̈ ăm-mî nôkar[4] mĭn-nŭn̈-nâ yŭk-sâ-nŭn̈." Ôn-tăt mĭn-nâ
Me thy servant making keep." Thus thought having

---

[1] N. जुवा *juwâ*. [2] N. छु *č'u*. [3] N. सारो *sâro*.
[4] N. नौकर् *naukar*. [5] N. धनी *d'anî*. [6] N. बेला *belâ*.
[7] N. पाप् *pâp*. [8] N. भगुवान् *B'aguwân*. [9] N. योग्य *yogya*.

ŭm-pâ-mî k'ĭm-pî k'â-tâ. Ŭm-pâ ŭm-č'â tâ-ka k'ôṅ-nâ
his father's house to (he) went. His father his son coming seeing
ŭm-pâ ŭm-č'â lâ-pû-nâ bûṛ-sâ-nâ ŭm-p'ô-sî-pî čûmâ[1] ma-dî-tû.
his father his son towards running his cheek on kiss did.
K'a-nâ ŭm-č'â pî-kâ:—"Pâ-â! kôṅ-â ăm-mî dôs-pî pâp[2] mŭk-kê,
Then his son said:—"Father! I thee before sin done have,
B'agwân[3]-mî dôs-pî pâp[2] mŭk-kê. Ê-sê-kâ kôṅ ăm-č'â pî-kâ-nî-nâ
God before sin done have. Now I thy son to be called
yôgya[4] măn tû. Kôṅ ăm-mî nôkar[5] mĭn-nŭṅ-nâ yŭk-sâ-nŭṅ."
worthy not am. Me thy servant making keep."
Ŭm-pâ-â arû[6] nôkar[5]-čĭ pî-kâ:—"K'ăn-nap° tĕ° tăp°-nâ
His father other servants said:— "New clothes bring (and)
ŭṅ-ka wăt°-mĭt°; ŭm-hŭp-pî t'yŭk-rĭm wâ-î-ma; ŭm-lôṅ-pî jŭttâ[7]
him (on) put; his hand on ring put; his feet on shoes
wâ-î-mî; k'a-nâ ḍ'ĕp-pâ pî-m č'â sĕt-tû. Kê-î a-čâ mû-yăm-nâ k'ûsî[8]
put; then fat calf kill. We a feast merry-making
č'û[9]-yâ. Û-rô ḍ'ô-kô ô-wâ-č'â mâ-sâ-ka-t'yô[10] tû-kê, sî-yâ-
will. Because my son lost was (and) is (here), dead
ka-t'yô[10] lê-tâ-kê." K'a-nâ mŭṅ-ka-čĭ k'ûsî[8] č'û[9]-wâ-nâ tû-wâ-ka-t'yô.[10]
was living is." Then they joyful being were.

Man-ta-lô mŭṅ-ka-mî tŭs-bû-î č'â î-k'î-rô-pâ-pî tû-wâ-ka-t'yô.[10]
That time at his elder son field in was.
Năm k'â-t'â-pî k'ĭm-pî t'ô ṅâ, k'ĭm-pî sĭl-bâ-ka ê-nâ.
Sun-set at house to coming was, house in merriment (he) heard.
Mŭṅ-ka mĭs û-bŭṅ nôkar[5] û-yê-č'wâ k'a-nâ tat-tû pî-kâ. Mŭṅ-ka
That man one servant calling then what (was) said. That
nôkar[5] pî-kâ:—"Ăm-nê-č'ô sî-bî-rî-pâ tâ-nai. Ăm-pâ-â
servant said:—"Thy brother younger come (has). Thy father

[1] N. चूमा *čûmâ.* [2] N. पाप् *pâp.* [3] N. भगुवान् *B'aguwân.*
[4] N. योग्य *yogya.* [5] N. नौकर् *naukar.* [6] N. अरु *aru.*
[7] N. जुत्ता *juttâ.* [8] N. खुशि *k'uśi.* [9] N. छु *č'u.* [10] N. थियो *t'iyô.*

ăm-nê-č‘ô sî-bî-rî-pâ k‘â-nap-nai tâ-nai pî-kâ-na ḍ‘ĕp-pâ pî-m č‘â

thy brother younger safely come (has) saying fat calf

sê-tŭṅ-nâ k‘ĭm-pî sĭl-bâ-î-nî.” Mŭṅ-ka ê-nû-nâ ŭm-bû tŭs-bû-î

killing house in rejoicing (is).” That hearing his brother elder

ŭm-č‘û lî-kâ-tâ k‘ĭm-pî k‘â-yê-m č‘at-tâ. K‘a-nâ ŭm-pâ

his temper released (and) house in to enter refused. Then his father

k‘â-tâ-na ŭm-č‘â tŭs-bû-î “k‘ĭm-pî t‘a-nâ” lyĕm-kê. K‘a-nâ ŭm-č‘â-â

coming his son elder “House to come” entreated. Then his son

pî-kâ:—“K‘ô-ṅû! Ôn-tô-tô â-nî-lô kôṅ tû-wô, kôṅ-â ăm-nî-rĭṅ

said:—“Behold! So long thee with I have been, I thy

û-sôṅ bîgar[1] *măn mû-kê. Â-nî-yâ ô-dŭm-lô sĭl-bâ-yî-kâ*

commands disobey not did. Thou my friends with merriment for

pî-m č‘â pî-wô nĭn. Ăm-č‘â sî-bî-rî-pâ k‘ô-lôṅ rôṅ

calf (one) gavest not. Thy son younger all wealth

čâ-nâ-sôṅ k‘ĭm-pî tâ â-nî-yâ mŭṅ-ka-mî lâgî[2] *ḍ‘ĕp-pâ*

used up having home comes (and) thou him for fat

pî-m č‘â sê-tâ-nŭm sĭl-bâ-î-nî.” K‘a-nâ ŭm-pâ pî-kâ:—

calf having killed rejoicing art.” Then his father said:—

“Ê[3] *ma-dî-pâ!, ô-rôṅ k‘ô-lôṅ ăm-nî ṅâ. Sĭl-bâ-m nô-yê.*

“Oh boy!, my wealth all thine is. To rejoice good

Ŭṅ-ka ăm-nê-č‘ô mâ-sâ-ka-t‘yô[4] *tâ-nai, sî-yâ-ka-t‘yô*[4]

(it is). This thy brother lost was come (has), dead was

lê-tâ-na-yê-ma-nâ.”

living is.”

For comparison with the grammatical sketch of Khambu and the briefer notes under Kûlung given in the Linguistic Survey, the following observations may serve.

Pronunciation. Vowel sounds seem somewhat more stable than in some of these dialects, and here we need only note that *ă*

---

[1] N. बिगार् *bigâr*. [2] N. लागि *lâgi*. [3] N. ए *Ê*. [4] N. थियो *t‘iyô*.

is the sound heard in German *Mann*, and not that in English *pan*, while *a* is the indeterminate vowel sound of Nepâlî अ (as in "America"). The latter sound is probably due to Aryan influence.

Checked final consonants are not infrequent. In the present materials we have the following:—*pôk*° arise, *wât*°-*mĭt*° put upon (him), *tăp*°-*nâ* bring (Imp.), *k'ăn-nap*° new. In only one case does an open syllable display this feature, viz. *tĕ*° clothes, in which no trace of a final consonant is heard.

Cerebrals and aspirated sonants are probably not original to the language, but are due to Nepâlî influence. The following occur: *ḍ'* (ढ), *b'* (भ), *ṛ* (ड़).

At times *ô* appears where Sângpâng has *â* or *ă*: *rôṅ* wealth, Sângpâng *râṅ*, *kôṅ* I, Sângpâng *kâṅ*, *bô* pig, Sângpâng *bâg*, *ô-* my (prefixed form), Sângpâng *â-*, *nê-č'ô* brother (younger), Sângpâng *nû-č'ăk*.

Between this and related dialects the *i* : *u* interchange[1] is well in evidence, as in *pî* give, Rûngchhênbûng *pû*, *mĭn*[2] make, Sângpâng *mû*, *û-bŭṅ* one, *î-bŭm* in the Linguistic Survey.[3]

Prefixes. The substantive takes the following pronominal prefixes:—1st person: *ô-* as in *ô-pâ* my father, *ô-wâ-č'â* my son. 2nd person: *ăm-* as in *ăm-pâ* thy father, *ăm-č'â* thy son. 3rd person: *ŭm-* as in *ŭm-pâ* his father, *ŭm-č'â* his son. There appears to be only one instance of a non-pronominal prefix in the present materials, where we find *a-čâ* feast (from *čâ* food).

Substantives. Gender does not appear to be indicated, though the present materials are insufficient to determine the point with certainty.

Number takes two forms, one singular, the other a combined dual-plural in *-čî*. The singular is unindicated: *k'ĭm* house, *tĕl*

---

[1] As to this, compare the writer's Outlines of Tibeto-Burman Linguistic Morphology, pp. 114—115.

[2] The final *n* here is probably merely euphonic. See below.

[3] LSI., Vol. III, Pt. 1, p. 319.

village, and is also used loosely for the plural: *lôṅ* foot or feet, *hŭp* hand or hands, *bô* pig or pigs. The dual-plural form takes *-čî*, derived from *nî-čî* two: *nôkar-čî* servants, *mŭṅ-ka-čî* they. When a dual is specially intended the numeral *nî-čî* is placed before the substantive: *nî-čî wâ-č'â* two sons.

Case relations are indicated by suffixes as follows. The nominative or instrumental either suffixes *-â*, as in *kôṅ-â* . . . *pâp mŭk-kê* I . . . sin have committed, *ŭm-pâ-â* . . . *pî-kâ* his father . . . said, or appears in unmarked form, as in *kôṅ pôk°-nâ* I will arise, *ŭm-pâ ŭm-č'â* . . . *k'ôṅ-nâ* his father his son . . . seeing.

The vocative suffix is *-â*: *pâ-â* Father. Elsewhere the Nepâlî interjection ए *ê* is employed: *ê ma-dî-pâ* Oh boy!.

The locative suffixes *-pî*: *tĕl-pî* in the village, *k'ĭm-pî* in the house, *ŭm-hŭp-pî* upon his finger, *ŭm-lâṅ-pî* upon his feet. Compare the dative.

The accusative appears to be unmarked: *nôkar û-yê-č'wâ* a servant summoning, *ŭm-pâ ŭm-č'â* . . . *k'ôṅ-nâ* his father his son . . . seeing.

The genitive is indicated by *-mî*: *mĭs-mî k'ĭm* the man's house, *ăm-mî nôkar* thy servant, *ô-pâ-mî k'ĭm* my father's house. Sometimes the vowel is elided, *-m* only remaining: *ô-pâ-m k'ĭm* my father's house, *pî-m č'â* calf (lit. cow's offspring).

The dative suffixes *-pî*: *k'ĭm-pî k'â-tâ* to the house (he) went, *k'ĭm-pî t'ô ṅâ* to the house coming (he) was. Compare the locative. Sometimes *-â* appears to be used for this case: *nî-čî wâ-č'â-â hâ-sna-pî* to (his) two sons (he) divided (and) gave. Otherwise the dative, like the accusative, is unmarked: *ŭm-pâ la-kê* (to) his father (he) said.

In addition to these suffixes for case, several other forms with prepositional meaning occur, as *lâ-pû-nâ* towards, in *ŭm-č'â lâ-pû-nâ* towards his son, *dôs-pî* before, in *ăm-mî dôs-pî* before thee, where the prepositional element calls for a preceding genitive, as it does again in the case of *lâgî* for the sake of, in *mŭṅ-ka-mî lâgî* for him.

Adjectives. The adjective may either precede or follow its substantive. We thus find *ḍ'ĕp-pâ pî-m č'â* fat calf, *ḍ'ĕp-pâ mĭs*

great man, or *ăm-nê-č̔ô sî-bî-rî-pâ* thy brother younger, *ŭm-č̔â tŭs-bû-î* his son elder. The following position is probably the older order, as in other Tibeto-Burman languages.

NUMERALS. From the present materials we can only glean *û-bŭṅ* one, and *nî-čî* two. They precede their substantives: *û-bŭṅ mĭs* one man, *nî-čî wâ-č̔â* two sons.

The element *-čî* in *nî-čî* is probably "unit" (cf. Tibetan *gčig*), *nî-čî* thus most likely meaning "two units," wherein *nî* (cf. Tibetan *gñis*) would be the actual numeral for "two." This suffix *-čî* appears with all the numerals up to and including that for "nine."[1] Its original sense has, however, so far been forgotten that it functions as a dual or plural sign with substantives and pronouns.[2]

PRONOUNS. The personal pronouns,[3] so far as they can be gathered from the present materials, are as follows:—

1st pers. *kôṅ*	Plur. *kê-î*	Prefixed form *ô-*
2nd pers. *â-nâ, â-nî-kâ*		" " *ăm-*
3rd pers. *mŭṅ-ka*		" " *ŭm-*

There do not appear to be any special dual forms in this dialect, and it is noticeable that the third person seems to be represented by a demonstrative only. The first person plural *kê-î* probably includes the person addressed, being literally "I—thou."[4] The prefix form of the second person is sometimes treated as an independent pronoun and used with the genitive *-mî*: *ăm-mî nôkar* thy servant.

The demonstrative pronouns are:—*ŭṅ-ka* this, and *mŭṅ-ka* that. They precede their substantives: *ŭṅ-ka ăm-nê-č̔ô* this thy brother, *mŭṅ-ka mĭs* that man.

---

1 See Hodgson, *op. cit.*, p. 185, and LSI., Vol. III, Pt. 1, p. 409 (Khambu).

2 Compare also Sângpâng (Acta Orientalia, Vol. XII, p. 75), where, however, *-čî* occurs only with the numerals for "two" and "three" (*v.* Hodgson, *op. cit.* p. 204, and LSI., Vol. III, Pt. 1, p. 342).

3 Cf. Hodgson, *op. cit.*, pp. 182—185, and LSI., Vol. III, Pt. 1, pp. 319—320; 367.

4 See LSI., Vol. III, Pt. 1, pp. 318 (under Prefixes) and 319; Acta Orientalia, Vol. XII, p. 78, n. 1.

Verbs. The verb does not appear to distinguish number, nor does there appear to be any definite proof from the present materials that the person of the subject or object is indicated by means of suffixes in the finite verb.[1] The evidence is very conflicting in this regard, the most likely use of a suffixed subject seeming to occur in the first person: *kôṅ* ... *k'ïm-pî k'â-tô* I ... to the house ... will go, *kôṅ* ... *pî-kô* I ... will say, *kôṅ tû-wô* I have been, *kôṅ* ... *sî-yô* I ... am dying, in which the suffix in *ô* appears to be connected with the first person. There is no proof, however, that this view is correct. Elsewhere we find *tô-yô*[2] there is. The evidence in the case of the second and third persons is not so clear. With the object there is similar uncertainty. It is possible, however, that an indirect object of the first person is represented by the suffix *-wô* in *pî-wô nïn* (thou) gavest (me) not. Compare the Imperative.

The verb substantive is *tû*, *tô*, *č'û*,[3] or *ṅâ*, as in:—*tû* (I) am, *tû-wô* (I) have been, *tô-yô* (there) is, *č'û-wâ-kê* (there) was, *č'û-m* to become, *ăm-nî ṅâ* thine (it) is, *t'ô ṅâ* approaching was. The negative appears as *măn tû* (I) not am.

Tenses do not appear to have any definite indices. A suffix *-kê* may, for instance, appear with the present or perfect verb: *tû-kê* (he) is (i.e. is alive), *la-kê* (he) said, *mŭk-kê* (I) have done, *-nâ* may similarly appear with verbs in these two tenses: *mïn-nâ* thinking, *pôkᵒ-nâ* arising, *bûṛ-sâ-nâ* (he) ran, while similar varied uses are recorded in the Linguistic Survey.[4]

In the imperative we may have a direct object of the second person represented by *-î-*[5] in *wâ-î-mâ* put (ye upon it), *wâ-î-mî* put (ye upon them). The element *-û*, as in *sĕt-tû* kill (ye it), *kăt-tû* (he) wasted (lit. threw away), which is very general in these languages,

---

[1] Cf. LSI., Vol. III, Pt. 1, p. 320. Compare also the Imperative below.

[2] The passage in which this occurs also renders it possible to translate *tô-yô* as "I shall have": *ô-pâ-mî k'ïm-pî dû-mû jâ-m tô-yô* my father's house in drink (and) to eat I shall have.

[3] N. छु *č'u*, properly the 1st person singular present of छनु *č'anu*.

[4] Vol. III, Pt. 1, pp. 321—322.

[5] See Acta Orientalia, Vol. XII, pp. 77, 79.

is probably a species of directive element[1] without connexion with any special person. A frequent suffix of the imperative, which may be connected with the second person pronoun *â-nâ*,[2] is *-nâ*: *mĭn*[3]*-nŭṅ-nâ* make (thou me), *tăp°-nâ* bring (ye them), *tʻâ-nâ* enter (thou). Sometimes this element appears to be replaced by *-nî*: *pî-ô-nî*[4] give (thou me).

The simple infinitive suffixes *-m*:[5] *ǰâ-m* to eat, *kʻâ-yê-m* to enter, *čʻû-m* to become. An infinitive of purpose is formed by suffixing *-î-sê*: *bô čâ-î-sê* for the purpose of feeding the pigs.

A past participial construction seems to be formed by *-â-nŭm*, before which a euphonic consonant is inserted: *sê-tâ-nŭm*[6] having killed.

The negative verb appears in two forms, one with *măn* before it, as in *kôṅ* . . . *măn tû* I . . . not am, *măn ǰâ* (he) did not eat, the other with *nĭn* following it: *pî-wô nĭn* (thou) gavest not.

---

[1] *Op. cit.*, p. 78.

[2] Compare Rûngchhênbûng, JRAS., 1933, p. 855.

[3] Final *n* is probably euphonic only. Sângpâng has *mû* here (*v.* Acta Orientalia, XII, pp. 72, 73).

[4] Rûngchhênbûng *pû-ăṅ-nâ* (JRAS., 1933, p. 855).

[5] Evidently an abbreviated form of *-mâ* as found in Limbu, Sângpâng, Rûngchhênbûng, &c.

[6] This corresponds to what seems like an imperative with the same suffix in Sângpâng (Acta Orientalia, XII, p. 78). It is probable that the form used there is also actually a past participle employed with an emphasis which clearly commands that the act is one to be immediately performed and so placed among past acts: Sângpâng *sì-tâ-nŭm* having been killed (let it be). For the connexion between the imperative and the category of past actions, see Outlines of Tibeto-Burman Linguistic Morphology, pp. 57–58 (§ 49).

Some Notes on the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan.

By

F. W. Thomas, Oxford.

10. *Navote* again and some remarks upon the history and geography.

The identification (*supra*, Vol. XII, p. 58) of the name *Navote* with the *A-neou-ta* supplied by the Chinese, and consequently with the Cer-cen river, may be carried a little further. For this name is evidently represented by the *Bautes* or *Bautisos*, given by Ptolemy (vi. 16. 43) and Ammianus Marcellinus (XXIII) as name of a river which must be that of Cer-cen: **Nabautes* would seem to have undergone decapitation *en route* to, or from, the Hellenic world; but, as a personal surname, it seems to be entire in *Sna-bo* (J.R.A.S., 1930, p. 75) and Na-bod Bu-loṅ (a certain Khotanī person).

It has been previously suggested that the Greek name of the river Tārīm, and also of a people living on its northern bank, namely *'Oikhardes*, is represented by the Kharoṣṭhī surname *Ekhara.* Another verification of Greek statement may be found in connexion with Ptolemy's *Dāmnai* (vi. 16. 4), which Hermann (Seidenstraßen, map), guided by geographical considerations, has placed in the vicinity of Karashahr and the Bagrash lake. For this name resembles the *H̱dan-ma* or *Mdan-ma* (also *Ldan-ma*), which has been found in the Tibetan records (J.R.A.S., 1928, p. 64), and in *Bkaẖ-ẖgyur* and *Bstan-ẖgyur* colophons as a surname, and which we have suspected to belong to the Tian-shan region. Now the Tibetan Ladak Chronicle (*Rgyal-rabs*, Francke, Antiquities of Indian Tibet, II, p. 65) speaks

of *Khrom-Ge-sar-Ḫdan-ma*. As the Tibetans were aware that Ge-sar belonged to that region, broadly speaking, of Chinese Turkestan (J.R.A.S., 1931, 827–831), clearly it assigned the same location to the *Ḫdan-ma* tribe.

Confining ourselves to matters arising from the Kharoṣṭhī documents, we may perhaps usefully venture upon the following observations. The only states external to Shan-shan which are directly[1] mentioned in the documents are *Kuci*, *Cinasthana* (China) and Khotan. The two first are merely named. Concerning the third we can see from the political situation noted above that it had already appropriated the two states of Yu-me (or Ning-me) and Keu-le, noted in the Ch'ien Han Shu as adjacent to it on its east. Tsing-tsue (= Caḋ'ota; see Rapson's observations, pp. 324–5) and Jung-leu (no doubt = Parvata), the next states east, were now part of the Shan-shan kingdom, much enlarged from the old Lou-lan of Former Han times. This process commenced about 60 A.D. (Hou Han Shu, Chavannes in T'oung-pao, 1907 (viii), pp. 156, 171–2); but it was subject to setbacks. By 250 A.D. it was, no doubt, complete (Wei-lio, Chavannes, T'oung-pao, 1905 (vi), pp. 535–8).

Professor Rapson has called attention (p. 324) to the use of the term *rājya* in reference to the provinces administered by the Shan-shan officials in Caḋ'ota and Calmadana. This may be taken as a reminiscence of the former existence of those provinces as separate states. This reminiscence survived even to the end of the period covered by the Kharoṣṭhī documents: for in No. 714, which announces a conference representing the whole state, we read:—

> avi varṣa-vasaṃmi tumahu bahi-rajyade raja-rajade v̇asuana aǵetana yatmana iśa caturtha-masaṃmi agaṃdavo: palṗi-dharmaṣa pricha hoti.

---

[1] Others are represented, no doubt, in surnames; but this requires proof in each individual case. The *Bhotinagara* of No. 69 may refer to Tibet; cf. *Bhotici manuśa* in No. 84.

"Also in the *varṣa*-residence[1] (period) you, from outside states and the royal state (*rajade* being the term used for 'state'), are to come here, Vasus, Aǵetas and Yatmas,[2] in the fourth month: there is [to be] inquiry into the taxation-law (*palpi-dharma*)."

The capital of the Shan-shan state during the Kharoṣṭhī period was in Krorayina (Rapson, p. 324), a district which is certainly included in the Lou-lan sites excavated by Sir Aurel Stein[3] (see No. 696, a letter from a person who speaks of returning to Krorayina). This capital, the name of which is given as *I-hsün* (old pronunciation *I-zi̯uĕn*, Karlgren, Nos. 272 and 1142) or *I-hsiu*, is identified by the Chinese, two independent texts (see Stein, Serindia, p. 327, L. Giles, op. cit., p. 828–9), with a place which must be the modern site Mīrān. According to one of these accounts the barbarians called it "Little Shan-shan"; and beyond all question Mīrān is the "Little Nob" of the Tibetan period.

By Sir Aurel Stein, however, and Dr. Giles I-hsün is equated to Charklik, while Mīrān is identified with the old capital of Han times, named *Yü-ni*. This attribution of error to the Chinese seems to be inspired by two reasons, namely, first, a general topographical argument in favour of regarding Charklik as the later capital, and, second, an unawareness of any suitable site for *Yü-ni* except Mīrān. But there is nothing to show that the "old eastern town" may not have been further to the east and even nearer to Lop-nor than is Mīrān (if we can find any evidence of the existence of any other places in this region); and in fact, a removal of the capital from Mīrān so far to the west as Charklik, and out of the line of the route to the Lou-lan sites, would not seem to accord with the objects of Chinese policy. The archaeological discoveries at Mīrān prove

[1] *varṣa-vāsa* recurs in No. 211. The observance of such a "holiday" period must be an Indianism.

[2] These are classes, the *Vasus* being perhaps landowners.

[3] See now Professor Sten Konow's paper, Roruka and Chinese Turkestan, in Acta Orientalia, XII, pp. 136–141.

that the place was important during the period when I-hsün was the capital; and for the Tibetans of later times the same place was clearly the administrative centre. If Yü-ni was elsewhere, there seems nothing objectionable in the original suggestion of Chavannes (T'oung-pao, 1905, p. 533) that it need not have been far away.

Have we then any evidence of the existence of other places in this region? The answer is that we have to account for two at least, namely, Ka-dag and Rtse-thon. Ka-dag, the sand-buried city of the old stories, lying somewhere between the Lou-lan sites and Charklik, is now definitely known to have existed during the eighth century A.D.: its name may possibly be a Sanskritization, representing *kaṭaka*, "military capital." Rtse-thon, which was certainly in the Nob-region (J.R.A.S., 1928, pp. 589–590), and which is likely to be the Se-to or Se-toṅ, chosen by a Ḥa-ža Tu-yu[k]-hun prince in A.D. 636–8 as his summer residence, may represent the Chinese *Ch'i-t'un* (old pronunciation *Tsi̯ĕt-t'iuĕn*, Karlgren, Nos. 1055, 1144), whether this name originally meant "Seven Military Colonies" or was an improvement upon an old native name. It may then have been a royal residential place: though it was certainly not identical with Mīrān, it need not have been remote therefrom. It seems possible that the Greek name of the capital of the Shan-shan kingdom, namely *Issedon-Sērikē* (as inferred, upon geographical grounds, by Hermann, Seidenstraßen, map), may have been selected owing to its resemblance either to *I-hsün* or to *Se-thon*.

There being no doubt that Mīrān and Charklik are the Little Nob and Great Nob of the Tibetans, and the name *Nob*, recorded by Hiuan-Tsang as *Na-fu-po*, being older than the Tibetan occupation, it is necessary to inquire what was its native form. This question can be approximately answered; for the people of Na-chih Hsien, in the Hami region, had given to their place of abode, the later Lapchuk, the name of their original home, *Shan-shan* or *Na-chih* (Giles, op. cit., p. 840, based upon Pelliot, J.As., XI. vii [1916], p. 116–9). Hence the native name of Nob will have been the original of *Na-chih*, say *Nap-cik* (Pelliot, l. c., p. 118 n.).

In the Kharoṣṭhī documents there is no detectable trace of I-hsün,[1] which certainly existed at that period, or of Ka-dag or Rtse-thon or *Nap-cik. This is not, however, conclusive in regard to the non-existence of any of them: for the overwhelming majority of the documents come from the Niya site and are concerned with the affairs of that part of the Shan-shan kingdom; there is little opportunity for reference to any of them, excepting the capital, which, however, is mentioned only as "here" or as "the capital."

It may be remarked that the Kharoṣṭhī documents make mention of various other places (Samarsa, Pis̱aliya, &c.), for which the progress of early Shan-shan topography will have to find sites and room. The *Sa-p'i Ch'êng* mentioned by Professor Pelliot (J. As., XI. vii [1916], p. 122) and Dr. Giles (op. cit., p. 830), since its name can with certainty be identified with the *Tshal-byi* of the Tibetan documents, may account for the name *Saluv̇iya*, *Saluv̇eya*, *Salveta*, &c. As will be seen from Dr. Giles' account, the place lay ("480 Li south-east from Shih-ch'êng") on the route from Charklik into Tibet: it will have been the head-quarters of the district of the same name. Professor Pelliot's suggestion of a Tibetan origin is therefore confirmed, and his proposed original form of the name (**Sađ-bi*) comes near to what we can establish.

It will be necessary in due course to establish more definitely than has yet been done the period to which the Kharoṣṭhī documents are to be assigned. As will be seen from Professor Rapson's *Table* (pp. 326–8), they range over a period of at least 86 (or 96) years, being 8 years of king Pepiya, 3 of Tajaka, 36 (or 46) of Aṃgoka, 28 of Mairi and 11 of Vaṣmana. This century or so of years must be fitted in between the end of the Former Han dynasty in China and the date, viz. A.D. 445, of the conquest of Shan-shan by the Tu-yu[k]-hun. In that period it cannot be placed very early. For the history of the Former Han in its account of Shan-shan shows no trace of anything Indian and indeed is only vaguely informed

[1] Unless it is the *S̄una* of No. 64.

concerning India; and, on the other hand, the documents belonging to the time of the earliest kings mentioned, namely Pepiya and Tajaka,[1] are evidence of full maturity of the country in the use of an Indian language for administrative purposes and in the adoption of an Indian administrative system and of the Buddhist religion. This change, which must have been effected mainly through Buddhist propaganda and *viâ* Khotan, will not have been completed in a brief period. Time will also have been required for the absorption in Shan-shan of the more westerly states as far as Tsing-tsue: on the earliest dates see *supra*, p. 45.

In these circumstances we can hardly assign to the beginning of the period represented by the Kharoṣṭhī documents a date earlier than the third century A.D. Some of the documents were found together with a Chinese record bearing an exact date corresponding to A.D. 269 (Stein, Ancient Khotan, p. 370).

For the third century A.D. we have from extraneous sources no names of Shan-shan kings. In fact the only personal information which we have for that period is contained in the wooden document from Niya (N. XV. 93 a. b, Ancient Khotan, p. 536), which names Shan-shan among the states dominated by the powerful king Lung Hwei, ruler of Karashahr, born about A.D. 290 and deceased before A.D. 345 (op. cit., p. 543). In A.D. 383 a king of Shan-shan, by name Hsiu-mi-tʻo (Ancient Khotan, p. 544, n. 8), cooperated with the Chinese general Lu Kuang in the subjugation of a Karashahr ruler, named Hi. The years A.D. 441–445 were a time of trouble for Shan-shan; for in A.D. 441 An-chou, a member of the Tsü-kʻü family of the Pei-Liang of Kan-su, drove out a king Pi-lung from Shan-shan; and though he was shortly afterwards expelled (O. Franke, Eine chinesische Tempelinschrift, in the Berlin Academy Abhandlungen, 1907, pp. 17–20), only four years elapsed before the conquest of the country by the Tu-yu[k]-hun.

[1] The king Tomgraka of No. 549, not included among the 6 mentioned by Prof. Rapson (p. 323), was still earlier, as is proved by the mention of Moġata, a contemporary of Amgoka; but he may have been king of Tsing-tsue only.

In contemplating Professor Rapson's table we are struck by the fact that the royal surname (*Ciṭughi*, *Ciṭuṃghi*, *Jiṭuga*, *Jiṭuṃga*, *Jiṭugha*, *Jiṭuṃgha*, *Jiṭughi*, *Jeṭugha*) appears first in the 17th year of Aṃgoka, after which it is almost invariably present.[1] In Central Asia such royal surnames represent either clans (families) or places: so that we might understand a reference either to a clan *Jiṭuṃ* (for *Jiṭū*)[2] or to a place of that name. The sudden emergence of the name in the 17th year of the reign is more suggestive of a new residence or capital than of a family; but circumstances may have called for insistence upon a family connexion. No suitable name, whether place-name or clan-name, presents itself; and the only justification for raising the question is the possibility that the name may ultimately provide a solution of the question whether the three kings Aṃgoka, Maïri, V́aṣmana, of whom the former has a name which might be Chinese (cf. the *An-chou* already mentioned), may not represent a distinct dynasty, possibly forerunners of Mêng-sün, Mao-kʻên, An-chou from Kan-su.

The chief object, however, of this discussion is to point out that the last reign mentioned in the Kharoṣṭhī documents was either terminated or followed by serious troubles. The *Cojhbo* Takra, who is mentioned in Nos. 318 and 345, of V́aṣmana's 9th year, and who in No. 714 writes in his own name to V́asu Opǵeya and Ṅǵaca and is associated with Lṕipeya, addresses in No. 713, as the *Cojhbo* Taǵira, a letter to the *Ṣvaṭhaṃgha* (*Ṣoṭhaṃgha*) Lṕipeya: in that letter he observes as follows:—

> evaṃ ca s̱aca ñatartha karemi:—bhudartha ahuno iśa adriṭhapurva apurvaǵa karya uthitaṃti; eta apurvaǵa karya punar sarva ničeya huta; yo da ba ri śa na[3] sarva ṣayitaṃti, yaṃ ca yudhaṃmi maritaṃti yaṃ ca jivaṃtaǵa ṣayitaṃti:

[1] I.e. in the formal dating of the legal documents: it is not used by the kings themselves in their official letters, where they are simply styled *mahārāja*.

[2] The *anusvāra* being frequently used to indicate a long vowel (Rapson, p. 300).

[3] Read *yoda bariyana* = *yodha-bhāryāṇāṃ*?

sarva-karyana niĉeya huta: eta śruta-matrena tahi suṭha ṣada bhavidavya.

"And thus as follows I inform you:—In very truth now here matters unwitnessed previously, unprecedented, have taken place. These unprecedented matters, again, have all been settled: to the soldiers' wives all have been handed (taken?) over (*ṣayitaṃti*),[1] both those whom they have killed in battle and those whom they have handed over alive; there has been a decision of all matters. Through the mere hearing of this you may be entirely at ease (*suṭha ṣada* = *suṣṭhu śātaḥ*)."

The letter then proceeds to deal with a matter of administration.

The writing of such a letter by the *Cojhbo* Takra indicates that in the matters to which he refers he had himself borne a part; and the fact that in the next document he, in his own name and without reference to any king, summons the conference of which mention has already been made and further gives directions of a general kind concerning revenue collections suffices to prove that the "stricken field" and the decisive events to which No. 713 relates had left him in command of the kingdom. Vaṣmana, therefore, had been eliminated, whether by death or otherwise. Accordingly we require an answer to the following question—

"Were the unprecedented events to which No. 713 refers perhaps connected with the invasion of An-chou and the expulsion of 'Pi-lung' in A.D. 441, or were they rather connected with the establishment of Lung Hwei's hegemony over Shan-shan between A.D. 300 and A.D. 345."

An answer to this question would approximately date the period of the documents. But in any case it may be observed generally that local features in the documents reminding us of Śakas or Kuṣaṇas

[1] *ṣāy-* seems to have here and in Nos. 52, 223, 324, 505, 546, 639, 690, 725 the sense of "hand over" or "take over," "appropriate," the latter being preferable. This will be the causative of *śri* with the *transitive* sense of Vedic *śri*. In No. 690 *ñati ṣayita* = *jñaptiṃ śrayita* = "received message."

in India are, in principle, susceptible of alternative explanations, since the dates allow such features to be regarded (as noted *re satera* in J.R.A.S., 1926, p. 507) as importations from India (Taxila) no less than to be original in Shan-shan. The discrimination between the two eventualities may be different in different instances.

11. *Toṃga.*

In the phrase—

tomi divasaṃmi Yitakaṣa stora ditama (No. 123)

"on that very day we gave horses to Yitaka"

taken in its context, every scholar will be disposed to attribute to *tomi* the sense of *tasminn eva*, while as regards the etymology he will think of forms such as *teṣemi*, *iṃthuami*, &c. It is hard, in any case, not to recognize the stated signification.

When we turn to the recurrent phrase—

praṭha tomi cavala anada ... prochidavo (Nos. 33, 223, 340, 400, 403)

"straightway—the matter, or person, mentioned in this order (*ājñapta*) is to be inquired into (*or* questioned)"

we may consequently be tempted to find in *tomi* the sense of *tatra*, at least, if not of *tatraiva*. But that is awkward in No. 400—

praṭha tomi atra anada ... prochitavo

where the sense of "there" is expressed by *atra*.

If *tasminn eva* is not the invariable meaning of *tomi* and *tatra* is at least doubtful, can we in cases like—

praṭha tomi[1] prochidavo (No. 68; ativatidavo, 136; anidavo, 198; dadavya, 251; viṣarjidavya, 329; pradavya, 399; pruchidavya, 524)

find the sense of *tvayā*? So far as meaning is concerned, there may be no difficulty therein: cf. Prakrit *tume* (Pischel, §§ 420–1). And in No. 399—

---

[1] *toṃmi* in No. 295, preceding *praṭha*.

lekha vacitu tomi . . . uṭa iśa prahadavya

"having read the letter, you should send the camel here"

it is obviously right.

But, when we turn to No. 165—

taha ṣarva-sp̄ora toṃmihi ṣadha iśa viṣajidavo

"likewise with all haste is to be sent here along with *toṃmis*"

a different entity, and in this case a person, is designated by the term *toṃmi*. Since, as we have already pointed out (*supra*, Vol. XII, p. 45, n. 1), the *toṃga* also is concerned with transmission of objects, it looks as though there might be some connexion between the *toṃmi* and the *toṃga*. A *toṃga* had many men (*jaṃna* 20, No. 96) at his disposal, and the *toṃmis* might be the *toṃga*'s men. Who then was the *toṃga*?

In the first place, it may be mentioned that the term *toṃga*, more than possibly, occurs in the same area in Tibetan times. For we have noted (J.R.A.S., 1928, p. 563) an official designated *stom-kyaṅ*, or rather *stom-gyaṅ*, whom later (1933, p. 389), because he seemed to be connected with a regiment (*sde*), we have regarded as a military officer. But he may equally well be a district (*sde*) officer; and in the document M. Tagh. a. iv. 00128 he is mentioned as despatching some goods (swords among others, it is true). Secondly, a long document (J.R.A.S., 1927, pp. 72 sqq.) has familiarized us with the status of a local official, in Tibetan times, known as *stoṅ-dpon* (Sanskrit *sahasra-pati*), "commandant of a Thousand (*stoṅ*)-district," whatever a "Thousand-district" may have been. He is the chief local administrative official (not of "councillor" (*blon*) rank), and in a city he might be also a *caṅkhyur*, *nāgaraka*. Since the Tibetan conquest does not seem to have altered the administrative system, it seems likely that the *toṃga* is the *stoṅ-dpon*, and at the same time that *tom* = *stoṅ* = 1,000.

We can hardly help thinking of Turkī *tom* "many," *tümen*, 10,000 (Tokharī *tmāṃ*). But a closer connexion may be found in the case of the Si-hsia *tu*, "thousand," since the Si-hsia language, of

Tibeto-Burman stock, belonged to North-eastern Tibet and in later times was the language of the Tangut kingdom of that region and of Kan-su. We have therefore Shan-shan *tom* = Tibetan *stoṅ* = Si-hsia *tu*.

The Indo-European (Teutonic, Baltic, Slav) "thousand" is supposed to mean the "strong hundred," *tus* + *hund*, where *tūs* is connected with Sanskrit *taviṣ* "strength," &c. (Brugmann, Grundriß, II, pp. 506–7).

12. *Paḱe, phaḱe.*

The term *paḱe* or *phaḱe* (No. 204)[1] is of frequent occurrence, followed usually by a numeral, which in the great majority of cases is 1. In a good number of instances a list of single *paḱes* is followed by a sum total with the form *paḱeyu*, which accordingly is the plural. A good example is seen in No. 87, where a list of single *paḱes* closes with the phrase—

ede paḱeyu 20 10 4

and the total number (34) seems to be correct.

If we were tempted to interpret the term as being a technicality containing the Sanskrit word *pakva*, "ripe," this would derive support from No. 462, where we read—

paḱe aṃna khi 10

which might then be "ripe corn[-amounts], *10 khi*," *khi* being a constantly occurring measure.

From what has already been adduced, however, it is clear that *paḱe* is itself a certain amount, since otherwise we should not find either the numerals or the plural. Therefore we turn with special interest to No. 619, where we find several entries of the types—

[Budha]ṣenaṣa masu khi paḱe [1]
Budhapalaṣa masu khi 1 paḱe [1]

Here it seems to have been indifferent whether a separate numeral was or was not attached to the *khi*, and the heading of the *verso*—

[1] In No. 68 *paṃḱe*.

Ci(Dhi)mala karemāna jaṃnana pak̄eyu hutaṃti (= *Cimole kāryamāṇa-janānāṃ pak̄ayo bhūtāḥ-santi*)

"The *pak̄es* of the persons employed in Cimola have amounted to [the following]"

there is no mention of *khi*, but only of the *pak̄e*. We are in a position to infer (1) identity of the *khi* and the *pak̄e*, (2) that both represent rations, or wages, of single employees.[1]

The second of these inferences is confirmed by No. 313, where a list of single *pak̄es* (and one case of *pak̄e 2*) is followed by the remark—

ede jaṃna nasti śakak̄ā (°*phā*? °*tha*?): *atra tuo karmavisi* (°*yeti*?)

i.e. "these persons are not [...]: you employed them there (i.e. they should be with you, not with me)."

Evidently here the *pak̄es* are rations, or pay, due to the men named. The correct reading is clearly—

ede jaṃna[*na*][2] *nāstiśa kathā*

"of these people there is here no talk."

It will be seen that *pak̄e* is something far more interesting than Sanskrit *pakva*; and in fact it is a word which vibrates commercially in many languages, since it denotes a "parcel," "packet," "package" and the like. This may be evidenced as follows:—

In the Tibetan documents from the same country the word *pa-tsa* or *pha-tsa*, with the sense of "parcel," or "packet," or "bag," occurs several times (J.R.A.S., 1933, p. 400). The dictionary of S. C. Das gives the word in the forms *pa-tse*, "a leather bag for water, &c.," and *pha-tshe*, "a bag or sack." It is clear that the *e* of the second syllable is original, as in the Kharoṣṭhī *pak̄e*, *phak̄e*, and that the form *pa-tsa*, *pha-tsa* of the Tibetan documents is a

---

[1] In No. 608 one (?) *pak̄'e* (*pak̄'ayade*) comprises 20 *khi* = 1 *milima*.

[2] Cf. No. 619 *supra*. In No. 75 also the reading *jaṃ*[*nana*] is clearly preferable.

dialectic derivate with *tsa* < *kya* < *ke* (or *kye*, which the Kharoṣṭhī form could represent).

Bags and packing must have played a great rôle in the life of Chinese Turkestan, with its commercial and through-trade interests; and the Tibetan documents provide us with the phrase *Li-ḫi-pha-tsa*, "Khotan bag or sack," which would be a technical variety, perhaps represented in our museum collections. But the word *paḱe*, *pa-tsa*, may have come from outside, with the trade, and it recalls many words in various languages, whose phonological irregularities of correspondence testify perhaps to a complicated history of international and interdialectical borrowing and reborrowing at various dates and in various strata. We may think of the Greek *φάκελος*, the Latin *fascia*, and the numerous progeny of *pack* and *bag* in European languages. The earlier stages in the history of the two latter are obscure (see the etymological dictionaries of Walde-Pokorny, Kluge, Falk-Torp, Brunet, and the Oxford English Dictionary, svv. "bag" and "pack"), and languages as remote as Arabic and Turkī present some words of rather similar form. It may be suspected that we are dealing with an ancient culture word which in its capricious wanderings has evaded the control of "laws" of sound-change.

13. *Baṃna, naddha, vacari.*

It is hardly necessary to observe that *baṃna*, which in No. 66 occurs several times in connexion with *paḱe*, is = Sanskrit *bandha*. In regard to *naddha*, the equivalence of which to Latin *nodus* has long been recognized (Brugmann, Grundriß ^{2}, p. 628), it seems worth while to note that the Tibetan *snod*, "basket" or "container," is probably derived from *naddha* in its Central-Asian occurrence.

Vacari occurs several times in circumstances which show that it denoted an amount of grain, &c., e.g. in No. 214—

satu vacari 10, phalitaǵa vacari 10 . . . aṃna vacari 10 4 1.

But that it was something more is clear from No. 466—

vacari khi 4

khi being itself a measure, and No. 295—

taḍ'ima vacari khi 1

with which No. 617 *dhaḍ'ima śeṣa vacari 2* may be compared. In No. 159 we have *vacari 2* of *ghī* (?).

It is therefore clear that *vacari* was not itself a measure, but something which might serve as a measure, being of one measure or several distinct measures. The case is therefore similar to that of *pak'e*. As the *vacari* is used to measure meal (*satu*), corn (*aṃna*), grapes (*dāḍima*) and *ghī*, it must be some sort of cup or vessel.[1]

14. *Acoade, acona, acovina : varaǵa.*

In No. 152 the text, as edited by the Abbé Boyer, Professor Rapson and M. Senart, reads—

avi edaṣa Sumataṣa eṣa utiyana picavidemi: itu uǿutaya acovina acoade tura nikhalidavo

"Further I have committed to this Sumata [the charge] of these camels: from now onwards the *acovina* is to be quickly brought out of the *aco*[*a*]."

It seems doubtful, however, whether *eṣa* in the sense of *eṣām* (or *āsām*) occurs in the documents: to *eṣa* as an equivalent of *eteṣām* or *etāsām* we may perhaps not be entitled to object, though *eteṣa* is usual, since an undeclined prior member of a phrase is possible within limits still not made clear. Usually in cases like the present we find at least the plural *ede*. Since *eṣa* in the text is in part a correction (the *e* being added over the *ṣa*; see the Editors' note), a mistake is possible. Upon the basis of No. 125—

Moǵataṣa bhaǵena Śakha uṭi rac̄h'iṣyati: Ari-Kuṅǵeya uṭiyana paride nikhalidavo, khula poṣidavo (cf. *poṣita* in No. 524, *uṭa* ... *poṣaṃnaya* in No. 314)

"In place of Moǵata Śakha shall have charge of the camels: Ari-Kuṅǵeya is to be taken away from the camels and to rear the *khulas* (troops of horses or camels?)"

---

[1] Originally *khi* also may have had such a meaning, since in No. 222 (l. 3) we have the phrase *aḍ'ini khi*, "a *khi* measuring (one) *āḍha*(*ka*)."

we might propose to read *poṣa* in place of *eṣa*. But the construction of the Genitive *uṭiyana* with *picavidemi* may be defended by the analogy of *uṭiyana viṣajidemi* (which may, however, be Partitive) in l. 4.

It will be noted that, since *uṭana* is frequent in the documents, *uṭiyana* is, very likely, a feminine, a supposition which is not rendered less probable by the mention of a "three-year-old camel" as included in the troop.

It was perhaps in view of the phrase *Ari-Kuñǵeya uṭiyana paride nikhalidavo* in No. 125 that in No. 152 *acoade* was understood (see Index) as a proper name. But it is natural to connect the stem with that of the preceding *acovina*; and the termination has the appearance of an Ablative, yielding the translation given above. What then are *acovina* and *aco[a]*?

Acovina is not, as might seem, some species or status of camel, because Nos. 323 and 563 speak of *acoviṃna maṃnuśa*, "an *acovina* man (or person)." The man need not even be in company with a camel, because No. 139 reads—

> *ahuno Supiyana paride suṭha upaśāṃghi śrava aneṃti: tuo apane acovina paśidavo; aṭhovaǵa storena acovina iśa viṣajidavo*
>
> "Now they bring much rumour apprehensive of Supiyas: you must inspect(?) the *acovina* in your bazar;[1] an *acovina* is to be sent here with a capable horse."

Is it not evident that the *acovina* is a courier or messenger? And do we not readily understand the case of Ari-Apeṃna in No. 125?—

> *Ari-Apeṃnaṣa uṭa acovaṃmi ukasidavya: Apeṃna durbala hudae pača acoviṃna gaṃdavo*
>
> "Ari-Apeṃna's camel is to be removed among (sc. from) the *acova*: Apeṃna, having been ill (*durbala*), is to go as *acovina* later."

---

[1] = *avane*: or is *apane* connected with *ātman*? The usual word for "self" is, of course, *tanu*.

Service as a swift messenger in Central Asia or Tibet (see now J.R.A.S., 1934, pp. 111–2) is one of the first from which a sick man should be relieved. We also see that Apeṃna would have furnished his own camel, and further that the *acova* or *aco[a]* is the collection, or place, of such persons or camels.

The Tibetan (with its *ḫu-lag* service, of Turkī origin according to Dr. Laufer in T'oung-pao, 1916, p. 492) and the other languages of Central Asia (though I cannot vouch for the Chinese), afford no etymology of *acova* or *acovina*: for the "Tokharī" *aco*, "embryo," can hardly come into the question. Falling back upon the Sanskrit, we might think of *ā* + *cyu*, so that *acova* would be = *ā-cyava*. The sense of "speed," as seen in Greek *σεύω*, would well suit the circumstances of the *acovina*. But *cyu* does not combine in Sanskrit with *ā*, except in the Causative and then with a dissimilar sense. Is there any objection to entertaining *jū*, so that *aco(va)* = *ājava?* Initially a confusion of *c* and *j*, whether due to the Indian (Pischel, Prāk. Gramm., § 202) or to the native speaker, is undeniably attested in the documents; apart from the Royal family name, *Jiṭughi* and *Ciṭughi*, &c., we have the forms *caṃnma*, *caṃñatra*, *Civamitra*, *Civarac̄h'i* by the side of *jaṃnma*, *jaṃñatra*, *Jivamitra*, *Jivarac̄h'i*; and there may be other instances. Medially the Prakrit shows numerous examples (Pischel, loc. cit.): in the Kharoṣṭhī we find *acaṣaṃnaṃna* (No. 415) = *ajiṣaṃna°* (No. 419 = *ajhi°*, from *adhye°*); and, although we may be unable to find many instances (of course, with restriction to cases where the *j* is the original sound), they are supported by parallels in the case of other *mediae*, e.g. *itani* and *idani*, *uv́utaya* and *uv́adae*, *coteyati* (No. 582) = *code°*, and the tenuis may represent a media in pronunciation. Moreover, in *aco* the *c* may have been still felt as *quasi*-initial, being at the beginning of a member of a compound.

It may also be observed that the posited original form **ajo*, though with the addition of an aspiration (*ajho*), does occur in the documents; for in No. 291—

dui vara Piṣaliyaṃmi nihaṃñitavya-masuaṃmi uṭa 10 4 1: prathame va[re][1] *ajho tre nikhalidavo*

"in two batches, for the wine[2] to be stored in Pisaliya, camels 15: in the first batch three *ajho* are to be taken out"

we are obviously dealing with circumstances like those where *aco[a]* and *acovina* occur.

The root *jū*, "hasten," with its cognates *jūḥ*, "hastening," "horse," "speed," *juvas, jūti, javas, javin*, is a favourite in the Ṛg-Veda. But we may lay more stress on the compounds *ājavana* (= *āji*, acc. to Nirukta, IX. 23), *ājāva, ājavaṃ-java*, in which the *ā*°- may express arrival or, more probably, continuity of effort (English "hasten *on*"). The form *ājavaṃ-java* is old, and its literary use may imply a technicality.

I would suggest that *aco, ajho*, represent a Sanskrit form *ājava* (if not *ājūḥ*), and that it was used in the sense of "posting-station" or (No. 291) "post-rider," for which latter, however, the usual term was *acovina* (= *ājavin*), reformed from *aco*. The arrangements may perhaps have been similar to those so vividly described by Odoric de Pordenone (trans. in Cathay and the Way Thither[2], Hakluyt Society, Vol. II, p. 232). This service may have been, as is the case with the Tibetan *ḥu-lag*, compulsory or pressed service.

It will naturally be asked why we do not know such a use of the term in India itself. May we not reply that in the Prakrit such a word as *ājūḥ* or *ājava* was likely to disappear through loss of the *j* and confusion with *āyu, āyuṣ* and their derivatives, not to mention the competition of *āśu*? Nevertheless, *ājūḥ* is given in several dictionaries, including the Amarakośa, as meaning *viṣṭi*, "pressed labour," and this may, I suggest, be the real sense of *aco*.

In *aco[me]naṃmi* and *acomenaṃmi* of No. 637 we may suspect the presence of the same *aco* combined with the Chinese word *men* "gate," which is possibly to be seen also in the designation *tamena*.

[1] So read.

[2] Or "grapes." I now accept Prof. Lüders' view concerning *masu* (SBAW, 1933, pp. 1000 sqq.).

In this connexion we may refer to the word *varaǵa* in No. 198 (less clear in No. 667, which is fragmentary)—

> *yo tade dvi uṭa oḍitaǵa de ... kopi varaǵa syati, so śaratammi iśa anidavo*

> " the man who gave out two camels therefrom ... is to be brought here, whatever be his turn (*kopi varaǵa syati*), in the autumn "

Here the offending person is to be sent to the king even " out of turn." This implies that normally he had a turn (*vāra* = Tibetan *res*) for service as messenger, and thus indicates a regular system of enforced service.

15. No. 165.

[1] priyadarśana-cojhbo-Kranaya[1]-ṣoṭhaṃgha-Lṕipeyaṣa ca ogu Kirtiśarma arogya pari [2] prochati punapuno baho aprameyo: evaṃ ca ṣaca prathamadaro [*prathamataraṃ*] imade Maǵena Paǵoṣa ca [3] hastaṃmi lekha prahuḋ'a prahidemi; tade ñadartha bhavidavo. Avi peta-aṽanaṃmi palṕi paru-[4]varṣi-śeṣa yaṃ ca ima-varṣi palṕi taha ṣarva-ṣ́pora toṃmihi ṣadha iśa viṣajidavo: yati [5] tade purima pac̄ima viṣajiṣyatu paṃthaṃmi paraṣa bhaviṣyati, tuo, ṣoṭhaṃgha Lṕipeya, [6] tanu-goṭhade vyoṣiśasi nadhana bhaǵena: yaṃ ca bhuma-navaka-aṃnena ghrida atibaho [7] krinidavo, iśa prahadavo: veǵa-kilmi-striyana palṕi bhuma-navaka-aṃna ṣ́pora viṣajita[8]vo. Avi palṕi uṭa teneva ṣadha iśa viṣajitavo: ma iṃci toṃgana paride uṭa vithiṣyatu: [9] taṣa uṭa praceya raya-sac̄hi lihidaǵa kridaǵa; livistaraṃmi anati-lekha atra gada: [10] tahi, cojhbo-Kranayaṣa, lihami; eta-karyami tuo cita kartavya; eṣa Lṕipeya na cita [11] kareti. Yo puna tahi karyani hac̄haṃti, śac̄hiyami aho karaṃnaya. Yo atra śubhāśubha[12]ṣa pravṛti hac̄hati, emeva leharaǵaṣa hastaṃmi lekha iśa prahatavo: yo iśa vartamāna, [13] Lṕimsuaṣa paride ñadartha bhavidavo.

---

[1] *Or* °ye.

[ll. 1–2] "To Cojhbo Kranaya and Ṣoṭhaṃgha Lṕipeya, of well-loved presence, Ogu Kirtiśarma presents many inquiries as to health, abundant, unlimited. [ll. 2–3] Now, first of all, I have sent from here in the hand of Magena and Pago a letter [and] present: therefrom you should learn the situation. [ll. 3–6] Further the remainder of last year's tax in the Sheep Bazar, and the tax for this year likewise, should be despatched here with all speed along with the toṃmis: if, after it should have been despatched from there soon or late, it is appropriated on the way, you, Ṣoṭhaṃgha Lṕipeya, will produce from your own household [*or* granary] in place of the loads. [ll. 6–8] Also the *ghī* which shall be bought in great quantity with the new corn from the lands is to be sent here: the new corn of the lands, the tax of the *veǵa-kilmi* women, is to be promptly despatched. [ll. 8–11] Further a tax camel is to be despatched here along with it. Let not the camel be delayed on the part of the *Toṃgas*: regarding that camel a document witnessed by the king has been procured; in detail a rescript has gone to you. I write to you, Cojhbo Kranaya: in this matter you are to act quickly: Lṕipeya there does not act quickly. [ll. 11–13] *Per contra*, whatever requirements of yours shall come, I shall be able to effect. Whatever occurrences [news] of good and bad there shall be there, a letter should be despatched here accordingly, in the hand of a letter-carrier: what is the present [*vartamāna*] news here, you should learn from Lṕimsu."

The interest of this epistle resides partly in the fact that it is addressed to two distinct individuals, the *cojhbo* Kranaya and the *ṣoṭhaṃgha* Lṕipeya, with particular application of its several parts. Thus, where the responsibility for the grain is in question (ll. 3–6), there is a special apostrophe to the *ṣoṭhaṃgha*, who, as we have seen, was concerned with the *draṅgas*, grain and toll-houses. Later, in ll. 8–11, the *cojhbo* is adjured to accelerate the action of the *ṣoṭhaṃgha*, who is accused of dilatoriness. Thirdly, the *toṃga* is mentioned in explicit connexion with his duties as controller of transport.

Other points of interest are the meanings of the words *palp̄i* and *kilme*. That the former means "tax" (in Tibetan, *khral*) is clear; but for a sound etymology we have at present no sufficient basis. *Kilme*, in its numerous occurrences, evidently denotes a portion of land, the occupant or tenant thereof being *kilme*[*ṃ*]*ci*. There might be *kilmes* in different places, so that in No. 639 we read—

atra ogu Ajhurakaṣa kilmeṃci Caḍ́otiye imade gachaṃti

"Ogu Ajhuraka's Caḍ́ota *kilmeṃcis* (*quasi* "tenants") are coming there from here"

and it looks as if the *kilmeṃcis* were related to particular landlords or owners. There were special rules (*kilmi-dharma* No. 46) for the working of *kilmes*, and the administration thereof was sometimes assumed by women, which was undesirable (*ibid.*). In the present passage, and in Nos. 481 and 714 we read of *v́eǵa* (*veǵa*) *kilme dharma* and *v́eǵa kilme striyā*. There is no question of shops, since our passage speaks of "the new corn (*navaka aṃna*) of the lands, the tax (*palp̄i*) of the *veǵa-kilmi* women," and elsewhere (e.g. No. 358) we have *kilmiciyana masu*, "the wine of the *kilmici* people." We do not hear of *kilme* land being bought or sold. Accordingly it may be suggested that the *kilme* was an allotment of the "lord's (or manorial) land," on which see J.R.A.S., 1928, pp. 572–3, and that a *veǵa-kilme* (the phrase recurs in No. 714) was an allotment irrigated by running water (*vega*) (Tib. *skyil* = "dam up"?).

Av́ana has been generally recognized as equivalent to the Sanskrit *āpaṇa*, "bazar." But the mention of lands (*bhumaṃca*, No. 713) and ploughing (*krisaṃti*) in connexion with them shows that we are here concerned with something characteristic of Chinese Turkestan, namely those bazars or special market towns, which, thronged with people on the special market days, are ordinarily either altogether deserted or occupied only by a few householders or shopkeepers (Forsyth, Mission to Yarkund, pp. 62–3). The designations of these bazars point in several cases to special predominant interests, which, however, from other indications would

seem to have been far from exclusive. Thus we have the "Sheep Bazar" (*peta* = *petvan*, cf. Greek *πῶυ*, *ποιμήν*), the "Barley (*yaѵe*) Bazar," the "Slave (*vaṃtu*) Bazar," the "live animals (*tra̱sa*) Bazar": and this suggests in the case of the frequently mentioned *ajiyama aѵana* the meaning "Butter (*ājya*) and Raw (*āma*) [Fruit and Vegetables] Bazar," in which case the *ajima* of No. 713 is an illegitimate shortening. In the case of *Cati̱sa Deviyae aѵana*, several times mentioned, we are not in a position to decide whether *Cati̱sa Devī* was a divinity or a queen or lady.

16. No. 358, ll. 3–10

(ll. 1–3 similar to No. 272, *supra*, p. 42).

[3] . . . Avi ca viṃñaѵetu Kala-Purnabala̱sa uṭa 2 na iśa thiyaṃti, palayaṃti, ede uṭa atra laṃcaǵa paripalitavya pivarae ĥotu śaratammi; na iṃci iśa anidavo. [4] Avi viṃñaѵesi yatha Kala-Purnabala ni Camaka̱sa manuśa, na aṃñe jana karmaѵeti: lihidaǵa sac̄ĥi nasti. Se manuśa Kala-Purnabala̱sa namena nikhali davo: yeṣa vivada siyati, raya-dvaraṃmi garahidavya. [5] Avi ca yo iśa [avara]dhi huaṃti, iśeva martavya huati ityartha atra vi̱saji-dama. Śruyati vihara-vala atra danu-kilmiciyana masu maṃtsena suṭha vih.ḍ́eti vina[ṭe[1] ye dina̱si] nisaǵa: vihara-vala[6]̱sa ̱sadha putra-pari[vara]sya ca danu-kilmiyade dadavo aṭa yaṃjha[2] satu vacari 4, yatha avaradhi dharmena rac̄ĥidavo, na hasta-padade oḍ́iṣyati, na ba lasta bhaviṣyati. Avi Sudarśana̱sa imade kuḍ́a [7] [2] vi̱sajitaṃti: ede ta̱sa vaṃti oḍ́idavo; tena vidhanena tanu-kilmeyade bhata dadavya, ema ceva surac̄ĥida kartavya. Avi atra Sudarśana̱sa atra kilmeci goṭha 2: ede jaṃna [8] śavatha śavāvidavya na imade papa-karya-matra jalpidavya, na adehi śrunidavya: vela-velaya ede jaṃna Sudarśana̱sa vaṃti oḍ́idavo. Avi bahu vara anadi-lekha gada ṣoṭhaṃ[9]ga-Saluѵiya̱sa palayaṃne manuśa deyaṃnae: yava ajakra na denasi; khaṃna-vaṭaǵesi;[3] cavala dadavo; yadi ahuno

[1] Or has the MS. *ṭe*?

[2] -ca? -dhe? Read *yaṃca*.

[3] So read, in one word.

bhuya cavala na dasyasi, manasaṃmi hutu. Sihadharmaṣa putra cavala śramanera danu [10] nikhalidavo: kutiśa dharma śramana aṃñeṣa dajha dadavo.

[l. 3] "Further, as it is reported that two camels of *Kāla* Purnabala do not here stay still, but wander, these camels are to be kept there *gratis* (*laṃcaǵa*), so that they may become stout in the autumn: they are not by any means to be sent here. [4] Also you report that *Kāla* Purnabala is working [as a forced labourer or convict] there a man belonging to Camaka [and] not other men: there is no written attestation. In the name of *Kāla* Purnabala that man is to be let go: if any one objects, complaint is to be made at the King's Gate. [5–6] Further, we have sent to you to the effect that those who are here offenders are to die here. We hear that the monastery-master (*vihāra-pāla*) there causes much damage to the vine crops of his own *kilma*-people with flesh, by reason of the corpses (*vinaṭe* or *vinaṣṭe*) which you give him. On the part (*ṣadha*) of the monastery-master and from the sons and family [of the condemned man] is to be supplied from their own *kilmi* flour, and any meal, *vacaris* 4, so that the offender may [during the interval before his execution 'here'] be kept properly alive: he is not to be separated from [*sc.* deprived of] hand and foot, nor shall there be *lasta*.

[6–8] Further, we have from here presented to Sudarśana two slaves: they are to be surrendered to him: in the same manner as before rations (*bhakta*) are to be furnished from his [Sudarśana's] own *kilme* and just so they are to be kept well alive. Further, there are there two households (*goṭha*), Sudarśana's *kilme*-people there. These persons are to be bound upon oath that no scandal is to be talked from here or heard there: from time to time those people are to be handed over to Sudarśana. [ll. 8–9] Further, written orders have gone many times for delivering refugee men to *Ṣoṭhaṃga* Saluv̄i: down to the present day you do not deliver them: you play the procrastinator (*khaṃna-vaṭaǵesi*); you are to deliver them promptly; if now any more you do not deliver them promptly, have a care.

[ll. 9–10] Sihadharma's son is promptly to be brought out himself as a novice: to whatever *śramaṇa* has a claim upon him (*dharma*) some other people's slave is to be given."

Before coming to the main matter in this extract, namely the proceedings of the *vihāra-pāla*, we may consider one or two details:—

(1) *thiyaṃti* may, of course, come from *sthā*: see the Index. Conceivably, however, it is from *styā*, corresponding to Pakrit *thīṇa*. The meaning in both cases may be the same; the camels refuse to rest still; but from √*styā thiyaṃti* might mean "grow stout or firm."

(2) *laṃcaǵa*: The meanings of this word, which has caused trouble before (*supra*, Vol. XII, p. 47), have now become clear. The word is derived from Sanskrit *lañcā*, "a gift" or (Paiyalacchi, v. 224) "a bribe." Hence it means "gratuitous," *gratis*, "without payment," as here. Similarly in No. 272, where it is said that certain people *na laṃcaǵa kareṃti* "refuse to work without pay (*sc.* to do forced labour *or* make gifts)." Slightly different is the phrase (Nos. 538, 562, 719) *taha suṭha na laṃcaǵa karesi* "thus certainly you do not act gratuitously," meaning either (1) "you have an interest in so doing" or (2) "you will pay (suffer) for so doing." The most common phrase is that used here, *laṃcaǵa paripālay*—"to keep *gratis*." A slightly more original sense is seen in No. 161—

> *yo laṃcaǵa siyati tava paride, eda mahi laṃcaǵa bhaviṣyati*
>
> "What payment (gifts, &c.) there should be on your part will be my payments," i.e. "I will make them good."

Elsewhere (Nos. 130, 184, 585) the meaning may be quite literally "gift" (free or *quasi*-compulsory), or *bonus* on a sale (No. 324).

(3) *ni* (l. 4) seems to be used, like Tibetan *ni*, merely as a distinguishing particle; cf. Greek *γε*.

(4) *avaradhi* (l. 5) = *aparāddhāḥ*, "offenders." *maṃtsa* = *māṃsa*, occurs elsewhere; for this see Index, as also for *bhata* (l. 7) = *bhakta*, *satu* (l. 6) = *saktu*, *ajakra* = *adyagra*. On *suṭha* (l. 5), *manasaṃmi hutu* (l. 9) see *supra*, Vol. XII, pp. 42, 51.

(5) *vinaṭe ye dinasi nisaǵa.* This reading exactly follows the edition, except that *dinasi* (= *denaṣi* of l. 9; for the *s* see Rapson, p. 312) is there spaced as three words and *nisaǵa* as *ni saǵa.* As regards *vinaṭe* the facsimile exhibits marks which may point to *vinaṣṭe*: this, however, is a minor matter, since *vinaṭiṣyaṃti* occurs in No. 368, and *vinaṭhaṃti* in 351, both representing *vinaṣṭa.*

Nisaǵa, in its three occurrences (here and—with *aṃna*—in Nos. 478 and 641), can be taken as *niḥśrāya* (Pali *nissaya*, Prakrit *nisāe*) + *ka*, with the meaning "requisite." In No. 8 we have *nisaṃǵana* = *nisāg°*. The *s* (for *ś*) may point to a borrowing.

(6) *aṭa yaṃjha satu vacari 4*: Since *satu* is known as = *saktu* (Index) and *vacari* is a measure (*supra*, p. 57), we have only to explain *aṭa* and *yaṃjha.* The former will clearly be = Hindi *āṭā*, "flour," Sanskrit *aṭṭa*, I. E. *ṃlto*, of which numerous derivatives are to be seen in Indian and Iranian (Avestan *aša*, &c.) dialects (see Wackernagel, Altind. Gramm., I, p. 170; Bloch, Langue Marathe, p. 291; Turner, Nepali Dictionary, 33 b. 50; Morgenstierne, Etymol. Vocabulary of Pashto, s.v. *ōrə*—for which references I am indebted to Prof. R. L. Turner). For *yaṃjha* should be substituted the alternative reading *yaṃ ca*, which occurs not infrequently (see *supra*, p. 61, No. 165, [4], and Prof. Rapson's Index) with a meaning but little different from that of *ca.*

(7) *na va lasta bhaviṣyati*: *Lasta* may be connected with the words *laṭṭha*, &c. noted in Prof. Turner's Nepali Dictionary, s. v.: = "maimed."

(8) *khaṃna-vaṭaǵesi* (l. 9) from **kṣaṇa-vartaka*, "moment-changer," "procrastinator."

(9) *kutiśa* (l. 10): The form, from the Interrogative (in this dialect Relative, as in *kopi*, "whosoever", and in N. W. Prakrits, see Bloch, L'indo-aryen, p. 200) stem *ku* (?), is obscure.

The statement that a *vihāra-pāla*, or business-head of a Buddhist monastery, should have damaged with flesh the crops of his own allotment-holders, or tenants, is in itself highly surprising. The

vihāra-pāla would be himself probably a monk; and in any case such a dealing with flesh would be revolting to any Buddhist community. That the flesh consisted of the bodies of executed human criminals is an additional circumstance of disgust. Moreover, it is not easy to see how with so restricted a material the *vihāra-pāla* could inflict any wide damage upon the crops or what sort of damage he could inflict at all: and it is not apparent why the officials were willing to hand over the corpses to him or he was willing to receive them.

As regards the damage to the crops, however, it is easy to find an explanation in the attraction which the flesh offered to birds and wild animals; and this reminds us of that Tibetan mode of disposal of the dead which consists in cutting up the bodies and exposing the pieces in the open. But probably that is not the whole story. In the Prophecy of Vimalaprabhā there is an account of an elaborate ceremony in which pieces of flesh are placed on the ground and from time to time renewed; and, as Vimalaprabhā was connected with the worship of *rākṣasas* and *rākṣasīs*, which recurs in Central Asian Buddhism, the use of the flesh was probably in connexion therewith. Such a method of gratifying the demons or spirits would have been inherited from the pre-Buddhist (Shamanist) religion of Central Asia; it is therefore not surprising that it should appear as early as the Kharoṣṭhī period. If the scattered pieces of flesh mentioned in connexion with the accounts of the "gold-digging ants" (Arrian, I. 15) had really a religious significance, the testimony would go back at least to the fourth century B.C.

17. *Kabhoḍha.*

In No. 13 we read (ll. 1–2)—

ahono iśa Puġo viṃñaveti yatha etasa kabhoḍhami vaḍ́avi storaṃ[1] ca: taha jaṃna tatra naċira gachaṃti, vaḍ́avi a[śva] vijaṃ[2]ti: avi tatra ghrida naṭha

[1] *Or* °vaṃ. *Or* °ṭaṃ.

"Now here Puǵo reports that in his *kabhoḍha* are mares [and] horses: so [when] people go there *nac̄ira*, the mares [and] horses are hit (*vidhyante*): also *ghī* is lost there."

That the "loss" of the *ghī* was of the nature of theft (*coritaǵa*) we may learn from No. 15, which refers to the same matter, though without furnishing any further information, except the names of two persons who are to be warned off.

If we were to indulge in a playful suggestion, on European lines ("things Central-Asian" being in fact more similar to Europe than are things Indian),[1] as to the character of the occurrences in question, we might say that "people go to play polo (hockey, &c. &c.) in Puǵo's paddock and the mares in foal there get hit ... This must be stopped (*jamṇa varidavo ma iṃci nac̄ira gachaṃti*, l. 4)." But that in all seriousness *kabhoḍha* does denote a piece of land apart from the main residence can be seen from No. 392 (ll. 5–6)—

eda lekha atra eśati praṭha cavala tuo jamṇa viṣarjidavo kabhoḍhaṃmi pracukamaṃ nagara[2] anidavo

"[when] this letter arrives there, forthwith promptly you are to send people to meet [them *pracukamaṃ*, *sc.* the camels] at the *kabhoḍha* and conduct them to the city."

The camels, having been sent from the king and being in a reduced condition (*durbhale*), are to be met (*pratyudgam*, Tibetan *bsu*, used of going out a distance to meet and escort visitors) and carefully taken over.

It is tolerably clear, in any case, that the *kabhoḍha* is land outside the city, and that it is pasture land: in England the communal pasture land was normally, for obvious reasons, in the vicinity of the hamlets or the burghs, while the tillage might be beyond. In the above passages nothing prevents, and something favours, the supposition that the *kabhoḍha* was immediately adjacent to the *nagara*;

---

[1] As remarked in Forsyth, Mission to Yarkund, pp. 3–6.

[2] *Or* °raṃ.

and we are led to ask whether in the Kharoṣṭhī documents also the question relates to communal land. In Nos. 15 and 392 the reference is to *kabhoḍha* unqualified, and the natural translation is "the *kabhoḍha*." Is it necessary in No. 13 (above) to give the translation "in *his kabhoḍha*"? The answer must, I think, be that to take *etasa* with *vaḍ'avi storaṃ ca* is at least equally satisfactory in respect of grammar, logic and rhythm: materially also this seems to be superior, since the subject of complaint is not trespass upon the *kabhoḍha*, but certain proceedings there. It is therefore apparent that to the *kabhoḍha* public access was normal, and accordingly the *kabhoḍha* must be understood as communal grazing land.

The derivation of the term need not be etymologically deducible: very frequently technicalities owe their significance to relatively accidental social occurrences. But certainly it would be strange if the word *kabhoḍha* were etymologically distinct from the *kaphauḍa* of the Atharva-Veda, which like *kaphauṇi*, *kaphaṇi*, &c., clearly denotes an "elbow."[1] Since for the "lord's land" in the Nob Region cultivation in (rectangular) strips is clearly attested (J.R.A.S., 1928, pp. 572–3), it is likely that other cultivation was on similar lines: accordingly it is quite possible that to pieces of land left over for pasturage in the vicinity of town settlements the term "elbow" may have been rather obviously applicable: so we speak of a "neck" of land.

To understand the *nac̄ira* as a sort of hockey might, curiously enough, not be out of the question; for a picture of "the Buddhist Madonna," brought from Turfan (see M. Foucher, The Beginnings of Buddhist Art, pp. 271 sqq.), exhibits some boys engaged in a stick and ball game, which leads M. Foucher to refer to them (p. 274) as "the hockey-players." What seems to exclude such a meaning of *nac̄ira* is the fact, which appears in Nos. 156 and 509, that horses were used in the game. We should therefore understand by the term the famous sport (*ūlak*) of Central Asia, which consists in an

[1] The Vedic person Kahoḍa, perhaps, is so named.

exciting struggle on horseback for possession of a lamb's carcase, which the winner brings in triumph to the goal (Forsyth, A Mission to Yarkund, p. 88). For the form, = Prak. *ṇacciri*, see Pischel, § 596.

18. *Aya-dvara.*

The term *aya-dvara* occurs twice in No. 387 and once in No. 317, and of its general meaning there is no doubt:—

No. 387, l. 5: *eda aya-dvara iśa raya-dvaraṃmi anidavya; na viġa kartavo*

"This revenue (*aya-dvara*) is to be brought here to the King's Gate: there should be no obstruction."

l. 7: *avi S̱amarenaṃmi aya-dvara puraṭhita ṣarva-ṣ̄para iśa raya-dvaraṃmi viṣajidavo*

"Further, the revenue at Samarena[1] should at once (*puraṭhita*) with all haste be despatched to the King's Gate."

In No. 317 we have—

l. 6: *yo adehi nagara-draṃgade aya-dvara ciṃtiyae h* . . . [7] *iśa gamaṃnaṣa karaṃna lihaṣi*

"As for the revenue from the city toll-stations there which you write that you are considering with a view to its coming here."

The force of the second member of the compound, *dvāra*, "door," may be open to question. But no one, I think, who is acquainted with the use of *dvāra*, *dvāreṇa*, "door," "approach," "means," "intermediary," or who will consult the dictionary, will doubt that the proper sense of the expression is "means, or source, of revenue," and that the expression is here used, a little catachrestically, in the sense of "item of revenue," "particular revenue": all that remains is to mention that the compound, which has not been found elsewhere, recurs several times (e.g. pp. 73, 76, 134) in the Kāśyapa-parivarta, edited by Baron von Stael-Holstein.

---

[1] The explanation of *Samarena*, *supra* Vol. XII, p. 66, n. 3, is perhaps mistaken.

But opportunity may be taken to recur to the corresponding *āya-mukha* of the Kauṭalīya Artha-śāstra, which does not use *dvāra* (save in one instance *dvāreṇa*) except in its material sense. I may refer to my own note in the J.R.A.S., 1915, pp. 97–9, where the views of Senart and Bühler concerning *dāna-mukha* are cited. I should now like to reinforce the view that *dāna-mukha* properly means "the face, or representative, of a gift." The Indian psychology pointedly distinguishes between the front which anything presents to the world (*mukha*) and the substance (*śarīra*) behind; and this distinction is applied in the Artha-śāstra definitely to *āya*, "revenue," and *vyaya*, "expenditure." The *āya-mukha* is the "head of revenue" (e.g. in an account), and *āya-śarīra*, "the revenue in its material substance"; and similarly *dāna* is the gift (e.g. 100 rupees), while *dāna-mukha* is the entry of the gift in a ledger or its representation by an inscription or equivalent (say something made or acquired with the money—thus, if A gives 100 rupees and an image is made by the aid of that sum, the image is not a *dāna* of A, but a *mukha* of a *dāna* of A). But, as we well know, languages are used by persons who do not always observe their distinctions; and so we need not be surprised to find both *dāna-mukha* and *āya-mukha* employed where *dāna* and *āya* might have sufficed. As regards the (practical) equivalence of °*mukha* and °*dvāra* we may note the titles of the books *Nyāya-mukha*, *Nyāya-dvāra* and *Nyāya-praveśa*. *Mukha* is rendered in Tibetan by *sgo-mo* in the phrase *chos-kyi-sgo-mo* (Sanskrit *dharma-mukha*), meaning "a solemnization of religion." But evidently, if revenue is delivered in corn, but accounted in coin or in *ghṛta*, the latter are not *āya*, but *āya-mukha*. As regards the *ghṛta*, it appears in Tibetan times as *thud*: it was preserved in sheep's paunches. In India we know that at the present date the price of *ghī* is still a standard of value.

19. *Caṃkura*, *Cojhbo*, and other officials of Shan-shan.

To the evidence for the meaning "protector" attached to the word *chaṅ-khyu* in the Tibetan text of the Gośṛṅga-vyākaraṇa we

may now add the direct confirmation of a Chinese version. In the Sūrya-garbha-sūtra, in a passage occurring early in Chapter XIII (Tibetan Bkaḫ-ḫgyur, Mdo, Vol. 20 (Wa), foll. 336 a_1–b_2 = Chinese Tripitaka, ed. Takakusu and Watanabe, Vol. XIII, No. 397, p. 294),[1] where Buddha is committing the several famous shrines to the protection of different *nāga-rājas*, the word used in the sense of "protector" is in each instance *caṅ-khyir*, and the Chinese equivalent, wherever it is given, is a well known expression *shou-hu* (守護: see Rosenberg, Introduction to the Study of Buddhism, I, p. 138) having exactly that sense. A single example will illustrate the precise correspondence of the two versions—

De . bžin . du . Kha . śaḫi . yul . na . Saḫi . nu . maḫi . gnas . ri . Glaṅ . ruḫi . druṅ . chu . bo . Go . ma . tiḫi . ṅogs . na . draṅ . sroṅ . thub . paḫi . gnas . Go . ma . sā . la . gandha . žes . bya . ba . mchod . rten . chen . poḫi . gnas . na . kluḫi . rgyal . po . Khyim . bdag . gis . byin . gyi . lag . tu . caṅ . khyir . yoṅs . su . gtad . do

"Likewise in the Kha-śa country, on the bank of the river Gomati, near the hill Gośṛṅga, the abode of Kustana, a place of a *yoga-ṛṣi*, the great *stūpa* Go-ma-sā-la-gandha was committed into the hand of the Nāga-king Gṛhapati-datta, as protector (*caṅ-khyir*)."

復以閻浮提內于闐國中水河岸上牛頭山邊近河岸側瞿摩娑羅香大聖人支提住處付囑吃利呵婆達多龍王守護供養

"Again in Jambu-dvīpa, in the country of Yü-tʻien, on the river bank, near the Gośīrṣa mountain, beside the river Goma bank, Chʻü-mo-pʻo-lo-hsiang (scent) great holy man *stūpa* abiding-place, entrusted to Chʻi-li-ha-pʻo-ta-to (Gṛhapatidatta) Nāga-king [as] protector (*shou-hu*) cherishing."

---

[1] For another purpose the passage was used by M. Sylvain Lévi in B.É.F.E.-O, IV, p. 547.

The meaning of the term *chaṅ-kyu*, *caṅ-khyir*, *chaṅ-kyur* being thus well established in literary usage, and there being every reason to identify the *caṅ-khyu*, *caṅ-khyir* of the Tibetan documents with the literary term on the one hand and with the Kharoṣṭhī *caṃkura* on the other, it will hardly be doubted that the last named designation had the same official meaning.

It seems, however, that further Chinese evidence may be adduced concerning official titles used in the Shan-shan area. For the History of the Earlier Han Dynasty (Ch'ien Han Shu) in its account of the states of Chinese Turkestan is distinguished from subsequent authorities by definite particulars which it gives concerning official designations. In proportion to the size of the states in question the designations have a somewhat grandiose appearance (as is remarked by Sir Aurel Stein in Ancient Khotan, p. 167, Serindia, pp. 333, &c.); and partly, no doubt, for that reason, partly because there has been nothing to which the information could be attached, the statements have not hitherto been seriously contemplated. But now that the Kharoṣṭhī documents have afforded some insight into the administration of the Shan-shan state it seems worth while to inquire whether anything can be made of the historian's statement in regard thereto. We cannot indeed expect to find at the date of the Kharoṣṭhī documents (say c. A.D. 300), when Shan-shan had long been under Chinese suzerainty and when its internal administration had been Indianized, the conditions prevailing in a largely independent and far less extensive state at the close of the period (23 A.D.) represented by the Former Han Annals.

The statement in the Annals, as translated by Wylie (Journal of the Anthropological Institute, Vol. X [1881], p. 24) is as follows:—

"The kingdom contains 1570 families, comprizing a population of 14,100, with 2912 trained troops, a Guardian Marquis, a Marquis of Keih-hoo, a Protector General of Shen-shen, a Protector General for repelling the Keu-sze, a Right Tseay-keu, a Left Tseay-keu, a Prince for repelling the Keu-sze, and two Interpreters-in-chief."

Several of the designations, "Protector General," "Marquis," "Interpreter-in-chief," recur in the case of other states, a matter which, despite its interest, we need not here further consider. A term which does not recur is *Tseay-keu*; and this naturally attracts our attention as being a native term transcribed, and not a translation or description. Its identity with the Kharoṣṭhī *cojhbo* is hardly open to question: for in Karlgren's Analytical Dictionary (Nos. 1070, 483) the early pronunciation of the two Chinese syllables[1] is given as ꜀*tsi̯*^{w}*o* + *gi̯*^{w}*o*, and the former of the two recurs in the same text as the first part of the name of "Tseay-muh," which is *Co-mo, Tso-mo, or Calmadana. The second syllable recurs in the chapter in the name of the little kingdom *K'iu-le* (渠勒), adjacent to Khotan, which may be the *Mdo-lo* or *Mdo-le* of the Tibetan, and also in the name of a kingdom K'iu-le (Chü-li) mentioned in the second part of the chapter: in the (later) Chinese version of the Candragarbha-sūtra it represents (Lévi, B.É.F.E.-O, V [1905], p. 281) the first syllable of *Gomasala-gandha*: in Japanese (Rosenberg, op. cit., p. 297) its value is *kyo* or *ko*. A consideration of these in conjunction with the original values deduced by Karlgren seems to justify us in equating the "Tseay-keu" of the Former Han history with the Kharoṣṭhī *cojhbo*, both being designations of leading officials in the Shan-shan state and being separated by perhaps no more than two centuries of years. We may therefore conclude that the original small state of Lou-lan numbered among its officials a "Right" and "Left" (= "South" and "North"?) *cojhbo*; and with this encouragement we may attempt a slight examination of the remaining terms. Here we have genuine Chinese expressions, of which not the pronunciation, but the meaning, comes into question; for "Guardian," *fu-kuo* = "prop (help, support) kingdom";[2] for "Protector General" *tu-wei* = "protector commandant";[3] for "Interpreter-in-chief" *i-chang*; for

[1] 且渠. [2] 輔國.

[3] 都尉, an expression recurring several times in the Documents Chinois, edited by Chavannes (see Index), and also in the Hou Han Shu (T'oung pao, 1915, p. 156).

Prince *chün* = "prince." Do any of them afford a handle for comparisons?

It will be observed that for two officials, the "Protector General for repelling the Keu-sze" and the "Prince" similarly defined, in the Chinese "the Smite-Keu-sze (chi-Chü-shih)-Protector General" and "the Smite-Keu-sze-Prince," the people of the originally important kingdom of Anterior and Posterior Chü-shih (Turfan and Guchen) afforded a justification, and it is doubtful whether in Kharoṣṭhī times the two states, severally or combined, were any longer a serious threat to the expanded Shan-shan kingdom. Nevertheless it is a fact that the Kharoṣṭhī documents mention a *Kala Kuṣana-sena* and a *Guśura Kuṣana-sena* (also, it is true, an *Ogu Kuṣana-sena*); and it is likely that *kala* means "prince," because the *Kala* Kupṣuda of No. 307 and the *Kala* Puṃñabala of Nos. 331 and 634 are both *maharaya-putra*, "king's son." If *Kuṣana-sena* were properly a title descended from old times, we might on the basis of Iranian *zaena*, or even of Indian *senā*, find in it an equivalent to the "Keu-sze-smiting" of the Chinese. For *Kuṣana* may well have been used, whether directly on the grounds stated previously (J.R.A.S., 1931, pp. 822 sqq.) in regard to Gu-zan and Gu-chen, or as an application of the name of the Indian *Kuṣanas*, in reference to the people of the Chü-shih (*Ku-ṣi*) kingdoms: it may indeed have been their regular designation, since we have evidence (L. Giles in Stein, Innermost Asia, p. 1040 and n. 2) of a person surnamed Chʻu-sa-na (Wang Ya-chê, not a Chinaman and perhaps, as Dr. Giles suggests, "Ya-chê, Prince of Chʻu-sa-na"), who was a native of Hsi-chou, i.e. of the Turfan district. In that case the sense of "Protector General" would undeniably attach to *guśura*.

Such a meaning of *guśura* would well accord with the previous suggestion (Festgabe Hermann Jacobi, p. 51) according to which the *kuyūla*, *kujula*, *κοζουλο*, *κοζολα* of the Indian coin-legends is a dialectical variant (for in Central Asia we are dealing with complex relations of many dialects) of that term, whatever its ultimate source;

for it would correspond to Greek *σωτήρ*. The coin of Hermaeus which on its obverse reads—

βασιλεως σωτηρος Ερμαιου

has on its reverse the exact rendering—

maharayasa tratarasa Heramayasa.

Is it not likely that in the coin which reads on the obverse—

βασιλεως στηρος συ Ερμαιου

and on the reverse—

kujula Kusasa Kushana yavugasa dhramaṭhidasa

the sense of *σωτήρ* is again represented on the reverse, which can only be by *kujula*. Like *σωτήρ*, *kuyula* is a *persistent* element, appearing on both sides of the coin which reads—

O. *χορανσυ ζαοου Κοζολα Καδαφης*

R. khuṣanasa yaüasa kuyula Kaphsasa sacadhramaṭhidasa.

We have seen that the expression *guśura mahatva* is applied by Shan-shan officials to the magistrates of even a foreign and hostile country, Khotan. *Guśura* therefore had a general sense, which could conveniently be that of *σωτήρ*, *trātar*.

Upon the assumption that "Prince" means *kāla* and "Protector General" means *guśura*, there can be no doubt whatever that "Guardian" Marquis means *caṃkura*. And here we can point to an actual translation; for the Chinese syllables, *fu-kuo*,[1] which mean "Guardian," have the literal sense "stay (prop, help) kingdom," which is essentially identical with that which we have independently elicited for *caṃkura*. The *caṃkura* also must have been known in Khotan: otherwise it would hardly have occurred in the Prophecy of Gośṛṅga or in the Sūrya-garbha-sūtra. From the citations it is plainly seen to have been a position held in deep respect, and the fact of its coming first in the Chinese enumeration suggests that in the early period represented by the Ch'ien Han Shu it may have been the highest official grade.

---

[1] 輔國.

As regards the office of "Interpreter-in-chief" (*i-chang*), which the Ch'ien Han Shu attributes to most of the states of Chinese Turkestan, we may take note of the statement of the Wei-lio (trans. Chavannes, T'oung-pao, 1905, pp. 519–520) that "many among them know the language of the Middle Kingdom, since they have resided in the Middle Kingdom, mixed with the population." There are reasons for suspecting that the office of interpreter or dragoman is represented in the Kharoṣṭhī documents by the term *tasuca*. But this matter may be reserved for a further consideration.

20. Minor suggestions concerning reading and interpretation.

(1) No. 17: A reference to a leather book (*carma-pothi*) would be interesting; but perhaps only a skin "postin" is meant. It was the skin that caused the dogs (*śune*) to make the hole or holes (*lomaṭiṃ* or *lomaṭe*). *Lomaṭi* (with the suffix of *kevaṭa*) will be connected with *roman*, *ropa*, "hole." *Virodha-kalaṃmi* may refer to the conflict with Khotan, concerning which see Vol. XII, p. 41 sqq.

(2) No. 21: Does *pāda*, here and in No. 71 (ll. A 4–B 1) and 676 (B 5) = $^1/_4$?

(3) No. 36: *daśa*[*ca*]*ta* (or *vi*)-*yaṣa*. In view of the under-tablet a reading *Caṃśataryaṣa* may be suggested.

(4) No. 39, *edeṣa ana aprochiti* = *eteṣām ājñām apṛṣṭvā* (cf. No. 492): The Gerund in *ti* = *tvī*, used also in the Shāhbāzgaṛhī and Mānsehrā Edicts of Aśoka, is further represented in these documents by *śruniti* (No. 341), *vaṭiti* (*vaciti*, No. 376), *thaviti* (No. 473), *palayiti* (Nos. 491, 540). In No. 503 *pracayiti* might be *pratyayitvī* or simply *pratyayite*.

(5) No. 83 (B 3), *hali kariṣyasi*: Read *helī*-°?

(6) No. 109, l. 5, *ariḍ'i*, l. 6, *ariḍ'aǵa*: In their contexts these are plainly = *ārdrī* and *ārdraka*, "ginger."

(7) No. 207, *kamuṃta*: Would it be possible to read *śamuṃta* = *śamuḍa* (*śamuṃta*) of Nos. 252 and 387, and *śamuta* of

No. 15. This word, which in company with *rayana* (= *rajana*?) apparently denotes some woven or hair material, being mentioned in No. 387 with *namata*, would be interesting, if it were identical with the Vedic *śāmūla*, *śāmulya*, a woven garment named in connexion with brides. Was it a shawl made of the hair of the *camūru*, *samūru*? A Himalayan word?

(8) No. 211 (l. 4) and 373 (l. 4), *avaǵajena*: = *avakāśena*?

(9) No. 231, *yatha chaṃni[ya] syati puruṣa chaṃniṣyati* "shall select (*chandiṣyati*) a man according to her choice (*yathā-chandīsyāt*)"? The custom is interesting.

(10) No. 292 (l. 4) *viṣe śaṃ* (or *yaṃ*) *mi*: Read *viṣeyaṃmi* = *viṣa-yaṃmi*?

(11) No. 296: *vaṃtu* = "prisoner" or "slave"?

(12) Nos. 307, 517, 694 (l. 2), 714 (l. 7): *omaǵa* = *avamaka*, "residual" or "in arrear"?

(13) No. 318: *bhi* (or *ki*) *ǵi* = *bhṛṅgī*, "vessel."

(14) No. 376: ll. 3 and 7 read *vajitesi* and *vajiti* = *vācit°*, from *vācay°*; l. 6 read *yajita*, from *yācay-*.

(15) Nos. 385, 450 (l. 7), 585 (l. B 3): *kicamaǵa* = "required" or "requisite."

(16) No. 401: *sajaǵa* = *sajjaka* or *sadyaka* (from *sadyas*)?

(17) No. 415 (B 3): *vyarivala* = *vihārapāla*!

(18) No. 419, *aṃña laṅǵa*: Read *aṃña aṅǵa*, as in Nos. 327 (l. 14), 591 (l. 4), &c.?

(19) Nos. 431–2: *ṣeraka* = Chinese?

(20) No. 432 (B 2) *ra* (or *ṣa*) *ḍi* = *sāṭī*.

(21) No. 436 (A 4): *coc̄h'a* = *cokṣa*, *caukṣa*. So *coc̄h'aǵa* in 271 (l. 6).

(22) No. 502 (ll. 2–3): Read *yajitaǵa* = *yācitaka*, "on loan."

(23) No. 519: *jalma* = *jālma*, "rascally," "bad."

(24) No. 566 (l. 2): *suḍi* (or *ṭi*) = *sūtrī*.

(25) No. 580 (A 2): *aṃnusaṃti* = *ānuṣandhi*.

(26) No. 583, last line, *na tanana grahana*: Read *na tana* (*dāna*) *na grahana*, in view of the common *dānagrahaṇa*?

(27) No. 585: *taravacena* = *taravāreṇa*, "talwar"?

(28) No. 648, l. 7, *napuǵi ṣamoǵataṣa*: Perhaps this should be *Na*[*Ca*? *Śa*?]*pugiṣa Moǵataṣa*: cf. No. 589, *Capuǵa Moǵata*, No. 590, *yatma Cato Śapuǵaṣa ca*, No. 715, *Karsenaṽa Śapuǵa*. Perhaps *Śapuǵa* was properly a place: cf. *Śa-pukaṃni Camakaṣa* in No. 368.

(29) No. 696 (l. 2): *rete uṭaṃca* = *rikta uṣṭrāḥ*? An "empty" camel is an unloaded one (Tibetan *stoṅ*, "empty," is similarly used).

ERRATUM. On p. 66 of Vol. XII (see n. 3) *jheniǵa* is wrongly rendered, the meaning being passive, "in charge," and not active, "guarantor."

Vedisch *heṣant, heṣa, heṣas.*

Von

Heinrich Lüders, Berlin.

RV. 5, 84 ist ein kleines Lied an die Erde. Die zweite Strophe lautet: *stómāsas tvā vicāriṇi práti ṣṭobhanty aktúbhiḥ | prá yā́ vā́jaṃ ná héṣantaṃ perúm ásyasy arjuni.* Die Worte *vā́jaṃ ná héṣantaṃ* haben verschiedene Deutungen gefunden. Ehe wir uns aber mit diesem Vergleiche beschäftigen, wird es nötig sein, zunächst einmal den Sinn der ganzen Strophe, soweit es möglich ist, klarzustellen. Die Schwierigkeit liegt in dem Worte *perú.* Während Roth *péru* von *pī* ,schwellen', *perú* teils von *pṝ* ,hinüberfahren', teils von *pā* ,trinken' ableiten wollte, scheint sich nach den Ausführungen Pischels (Ved. St. 1, 81 ff.), Baunacks (KZ. 35, 529 ff.) und Oldenbergs (Ṛgveda 1, 44 f.) jetzt allgemein die Ansicht durchgesetzt zu haben, daß *péru* und *perú* sich nur durch den Akzent unterscheiden und beide von der Wurzel *pī* herzuleiten sind.[1] Auch Geldner, Übers. 1, S. 195, hat sich dem angeschlossen und ist nur noch wegen des *perú* in 1, 158, 3 in Zweifel. Vielleicht wird man als Grundbedeutung von *peru* eher ,schwellen machend', ,befruchtend' als ,strotzend' anzusetzen haben, doch möchte ich hier auf das Wort nur soweit eingehen, als es zur Erklärung unserer Strophe erforderlich ist. Pischel, Ved. St. 1, 89, faßt *perú* hier als den ,Schwellenden', d. h. den ,Keim', den ,Samen', allein dazu stimmt schlecht das mit *perú* verbundene *pra-as,* das doch die heftige Bewegung des Vorwärts-

[1] So auch Leumann, Et. Wtb. S. 100, dessen Auffassungen von 5, 84, 2 und TS. 3, 1, 11, 8 ich aber nicht teilen kann.

schleuderns ausdrückt und kaum von dem sanften Hervortreiben schwellender Keime gebraucht sein kann. Alle anderen Erklärer, mögen sie *perú* von *pṝ* oder *pī* ableiten oder auf jede Ableitung verzichten, beziehen das Wort auf eine Erscheinung im Luftraum. Ludwig, Komm., wollte es von dem Blitze verstehen, ohne eine Begründung zu geben. Bergaigne, Rel. Véd. 1, 191, bezog es auf Grund seiner Theorie von dem Verhältnis des Soma zum Blitz auf den Soma in der Form des Blitzes. Roth im PW. und Geldner, Gloss., dachten an die Wolke, wenn auch Roth sie als ‚die ziehende' (von *pṝ*), Geldner als ‚die schwellende, sich vollsaugende' (von *pī*) deutete. Graßmann übersetzte *perú* hier durch ‚Regen', obwohl ihm die Herleitung von *pṝ* das nicht gerade leicht machte; auf dieselbe Bedeutung wurde Baunack (KZ. 35, 532 f.) bei seiner ausführlichen Untersuchung des Wortes geführt und schließlich hat auch Geldner (Übers. zu 1, 158, 3) sie angenommen. In der Tat kann von den Deutungen auf Blitz, Wolke oder Regen nur die letzte in Betracht kommen; nur für sie lassen sich auch andere Zeugnisse beibringen. Mit dem Spruche *dā́navaḥ stha péravaḥ stha* (Taitt. Ār. 4, 8, 3; 5, 7, 4. Maitr. S. 4, 9, 7 [1]) werden die Zitzen der Kuh berührt. In derartigen Formeln pflegt ein Begriff durch zwei synonyme oder doch wenigstens in der Bedeutung einander sehr nahekommende Wörter ausgedrückt zu werden. Man darf also aus jener Formel schließen, daß *péru* etwas ganz Ähnliches bezeichnet wie *dā́nu*, das Flüssigkeit und in den meisten Fällen den Regen bedeutet.[2]

Klarer noch tritt die Beziehung auf den Regen in der Strophe TS. 3, 1, 11, 7. 8 hervor: *udaprúto marutas tā́m̐ iyarta vṛ́ṣṭiṃ yé víśve marúto junánti | króśāti gárdā kanyèva tunná pérum tuñjānā́*

---

[1] Hier in den Handschriften *prérava*, *prárava*. In Taitt. Ār. fehlt das zweite *stha*.

[2] Geldners Ausführungen über *dā́nu*, Ved. St. 3, 45 f., überzeugen mich nicht. Ich kann nicht zugeben, daß *dā́nu* irgendwo ‚Gabe' bedeutet. Mit *dā* ‚geben' hat *dā́nu* so wenig zu tun wie sk. *dāna* ‚Brunstsaft des Elefanten' oder av. *dānu* ‚Fluß'. Die Erklärung des Kommentars zu der Stelle des Taitt. Ār. *dānavaḥ kṣīradāna-kuśalāḥ peravaḥ vatsena pātuṃ yogyāḥ* ist sicherlich falsch.

pátyeva jāyā́. Mit nicht unerheblichen Abweichungen kehrt die Strophe auch AV. 6, 22, 3 wieder. Dort lautet sie: *udaprúto marútas tā́m̐ iyarta vṛṣṭír yā́ víśvā nivátas pṛṇā́ti | éjāti gláhā kanyèva tunnaírum tundānā́ pátyeva jāyā́*. Die erste Hälfte der Strophe kann in keinem der beiden Texte richtig überliefert sein. In der TS. ist wahrscheinlich *marútas* wie im AV. zu lesen: ‚Erreget die in Wasser schwimmenden Maruts, die sämtlichen Maruts, die den Regen in Bewegung setzen.' Dieser Teil der Strophe ist, wie Pischel, Ved. St. 1, 82, gesehen hat, RV. 5, 58, 3 nachgebildet: *ā́ vo yantūdavāhā́so adyā́ vṛṣṭíṃ yé víśve marúto junánti*. Im AV. ist der zweite Pāda vielleicht erst nachträglich umgestaltet, doch ist dabei unterlassen worden, *marútas tā́m̐* in *marutas tā́m* zu verändern, denn der beabsichtigte Sinn ist hier offenbar: ‚In Wasser schwimmend, ihr Maruts, erreget solchen Regen, der alle Täler anfüllt.'[1] Allein wie dem auch sein mag, jedenfalls ist hier von dem Regen die Rede, den die Maruts strömen lassen. Vorgänge beim Monsunregen werden daher offenbar auch in der zweiten Strophenhälfte geschildert, und zwar unter Bildern, die der Erotik entnommen sind.

Im Gegensatz zu Pischel bin ich der Ansicht, daß wir von dem Texte der TS. ausgehen müssen. Das *éjāti* des AV. mag ebenso gut sein wie das *krṓśāti* der TS., aber *gláhā* und *tundānā́* sind, wie sich nachher zeigen wird, falsche Lesarten und *érum* für *pérum* ist höchst verdächtig; ein Wort *éru* kommt sonst jedenfalls nicht vor. Als Subjekt von *éjāti* oder *krṓśāti* ergänzt Pischel aus der ersten Strophenhälfte *vṛṣṭíḥ*: ‚er (der Regen) möge herabstürzen wie ein geiles Mädchen (sich heftig bewegt) [oder TS.: er möge rauschen wie ein geiles Mädchen (vor Wollust schreit)], wenn sie gebraucht wird, wie eine Frau, wenn ihr von dem Manne der penis eingestoßen wird.' Richtig ist hier sicherlich *tunnā́* im Sinne von *śnathitā́ vaitaséna* in 10, 95, 4 gefaßt; im übrigen aber halte ich die Übersetzung der Strophe für gänzlich verfehlt.

---

[1] Anders beurteilt Pischel das Verhältnis der Lesarten. Meines Erachtens kann die Fassung der TS. auch darum den Anspruch erheben, als die ältere zu gelten, weil die TS. in der zweiten Hälfte sicherlich ursprünglicher ist.

Zunächst kann ich nicht zugeben, daß *gárda* geil[1] bedeutet. Nach Pischel liegt *gárda* in *garda-bhá* ‚Esel' vor. ‚Der Esel aber ist ein geiles Tier und war als solches den Indern bekannt.' Pischel führt aus den Dharmaśāstras und der klassischen Literatur einige Stellen an, die das mehr oder minder deutlich erkennen lassen. Aber damit ist doch noch nicht bewiesen, daß der Esel seinen Namen nach dieser Eigenschaft erhalten habe. Es ist für die Erklärung Pischels schon nicht günstig, daß in der vedischen Literatur, obwohl dort der Esel öfter erwähnt wird, von seiner Geilheit, soweit ich sehe, niemals die Rede ist,[2] und noch bedenklicher muß es doch stimmen, daß von den zahlreichen Namen für den Esel, die die Lexikographen anführen,[3] ein einziger, **smarasmarya* (Trik.), auf seine Verliebtheit anzuspielen scheint. Alle übrigen nehmen, soweit

---

[1] Nach Sāyaṇa soll *gárdā bubhukṣitā* ‚hungrig' bedeuten. Das ist ebenso aus den Fingern gesogen wie seine Erklärung von *perám* durch *pānādikāmām*. Sāyaṇas ganze Erklärung der zweiten Hälfte der Strophe ist so unsinnig, daß es sich nicht lohnt, darauf einzugehen. Trotzdem hat Prellwitz, BB. 22, 100, *gárda* ‚hungrig' seiner Etymologie von *gardabhá* zugrunde gelegt.

[2] Die Angaben, auf die sich Pischel beruft, beweisen in dieser Hinsicht nichts. In AV. 6, 72, 3, einem Zauberspruch für die Gewinnung männlicher Kraft, wird nur die Größe des penis des Esels, aber ebenso auch die des Rhinozeros, des Elefanten und des Pferdes hervorgehoben: *yávad áṅginaṃ párasvataṃ hástinaṃ gárdabhaṃ ca yát | yávad áśvasya vājínas távat te vardhatāṃ pásaḥ*. *Dvirétas* ist der Esel nicht wegen seiner Geilheit, sondern weil er nicht nur die Eselin, sondern auch die Stute befruchtet, die übrigens deswegen selber *dvirétas* genannt wird; siehe TS. 7, 1, 1, 2 f.: *agniṣṭoména vaí prajápatiḥ prajá asṛjata tá agniṣṭoménaivá páry agṛhṇāt tásāṃ párigṛhītānām aśvataró 'ty apravata tásyānuháya réta ádatta tád gardabhé ny àmārṭ tásmād gardabhó dvirétā átho āhur váḍabāyāṃ ny àmārḍ íti tásmād váḍabā dvirétāḥ ... átho āhuḥ prajásu ny àmārḍ íti tásmād yamaú jāyete tásmād aśvataró ná prá jāyata áttaretā hí*. Ich füge noch hinzu, daß auch die Bemerkung MS. 3, 1, 6, daß der Esel der *vīryàvattama* aller Haustiere sei, nicht etwa auf seine Zeugungskraft, sondern auf seine Stärke Bezug nimmt. Das geht klar aus dem Zusammenhang hervor: *sthiró bhava vīḍvàṅgā íti gardabhá ádadhāti vīryàm asmin dadhāti tásmāt sárveṣāṃ paśūnáṃ gardabhó vīryàvattamo vīryàṃ hy àsmin dádhātīśvaró vá eṣò 'ntarikṣasád bhūtvá prajá híṃsitoḥ*. In der entsprechenden Stelle des Kāṭh. 19, 5 heißt es deutlicher, daß der Esel am fähigsten sei, Lasten zu tragen: *sthiro bhava vīḍvaṅga iti gardabha eva sthemānaṃ dadhāti tasmād eṣa paśūnāṃ bhārabhāritamaḥ*. Vgl. auch Śat. Br. 6, 4, 4, 3.

[3] Eine nahezu vollständige Liste findet sich in der Vaijayantī 70, 130 ff.

sie verständlich sind, auf andere Eigenschaften des Tieres Bezug. Warum er *cakrīvat* ‚der mit einem Rade oder mit Rädern versehene' (Am. Hal. Hem. Vaij. Śiś. 5, 8),[1] **nemi* ‚Radfelge' (Vaij.) und **śala* ‚Stachel' (Vaij.) heißt, weiß ich nicht zu sagen; Hemacandra gibt **śala* die Bedeutung ‚Kamel'. Ein Lehnwort wird **koliṇṭa* (Vaij.) sein; tamil. *kaṟudei*[2] klingt an. Er heißt **vāha* ‚Zug- oder Reittier' schlechthin (Vaij.) wie auch Pferd und Ochse; *bāleya* scheint ihn als ‚den für Kinder zum Reiten geeigneten' im Gegensatz zum Pferd zu bezeichnen. Ein halb spöttischer Hinweis auf diesen Gegensatz liegt auch in **grāmyāśva* (Trik.) ‚Dorfpferd' vor. Er ist **bhārasaha* (Vaij.) ‚der Lasten zu tragen vermag', **bhāravāha* (Rājan.) ‚der Lastträger'.[3] Mit Rücksicht auf die Maultierzucht wird er **vaḍabāpati* ‚der Gatte der Stute' (Vaij.) genannt. Ein Scherzname ist offenbar **ciramehin* ‚der lange Seichende' (Hem. Trik. Vaij.). Nach der Farbe seines Felles wird er *dhūsara* ‚der Graue' (Hem. an. Rājan. Med.), **reṇurūṣita* ‚der Staubbedeckte' (Trik.) genannt, nach seinen Ohren **dhūmrakarṇa* ‚Grauohr' (Vaij.) und **śaṅkukarṇa* ‚Spitzohr' (Hem. Trik.). Auf seiner rauhen Stimme beruht der Name **rūkṣasvara* (Vaij.), vielleicht auf *khara*, das als Adjektiv häufig von der rauhen Stimme gebraucht wird.[4] Hierher gehört sicherlich auch das seit dem RV. bezeugte *rā́sabha*. Daß *rā́sabha* etwa als ‚der Besamende' mit *rā́sa* zu verbinden sei, halte ich für ausgeschlossen, da *rā́sa* nicht das alte und eigentliche Wort für sperma ist; auch in formaler Beziehung würde die Ableitung die größten Schwierigkeiten machen. Uṇādis. 3, 125 wird *rāsabha* von *rās śabde* abgeleitet. Als den ‚Schreier' haben die

---

[1] Mallinātha zu Śiś. 5, 8 bemerkt: *cakravad bhramaṇam asyāstīti cakrīvān*, was vielleicht richtig ist.

[2] Mit dem tamil. Worte scheint malaiisch *kāldai* zusammenzuhängen.

[3] Vgl. die oben angeführte Stelle Kāṭh. 19, 5.

[4] Das ist offenbar die indische Auffassung. Kātyāyana, Vārtt. zu Pāṇ. 5, 2, 107 leitet *khara* von *kha* ab. Die Kāśikā bemerkt dazu: *kham asyāsti kaṇṭhavivaraṃ mahat kharaḥ*. Da aber *khara* ‚Esel' in der älteren Sprache nicht vorkommt — nach dem PW. stammt der älteste Beleg aus Kāty. Śrautas. —, so halte ich es für sehr wohl möglich, daß es im Indischen Lehnwort aus dem Iranischen (av. *xara*, np. *xar* ‚Esel') ist.

Inder den *rāsabha* stets aufgefaßt; siehe z. B. TS. 5, 1, 5, 6 *nánanad rásabhaḥ pátvéty āha rásabha íti hy ètám ṛṣayó 'vadan*; Mbh. 2, 43, 1 (von Śiśupāla) *rāsabhārāvasadṛśaṃ rarāsa ca nanāda ca.* Da *ras* und *rās* ‚schreien' in der Sprache leben, sehe ich nicht ein, was gegen diese Erklärung sprechen sollte. Daß von allen Lebensäußerungen des Esels das Schreien die auffälligste ist, dürfte jedem bekannt sein, der jemals in einem Lande gewesen ist, wo die Eselszucht blüht; ich halte es für unnötig, aus der indischen Literatur dafür Zeugnisse anzuführen.[1] Als den ‚Schreier' erklären die Inder aber auch *gardabhá.* Uṇādis. 3, 122 wird es auf *gard śabde* zurückgeführt. Diese Wurzel ist auch nicht etwa nur eine Erfindung der Grammatiker um der Etymologie von *gardabhá* willen, sondern kommt tatsächlich in der alten Sprache vor. Tāṇḍya-Br. 14, 3, 19 wird erzählt, daß Agni mit dem Wunsch, ein Speiseesser zu werden, sich der Buße hingab und das Gauṅgava Sāman erschaute, wodurch er ein Speiseesser wurde: *yad annaṃ vittvāgardad yad agaṅgūyat tad gauṅgavasya gauṅgavatvam* ‚weil er, als er die Speise gefunden hatte, aufschrie, weil er jauchzte, daher kommt die Gauṅgavaschaft des Gauṅgava'. Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *gardabhá* spricht schließlich auch, daß von demselben *gard* **gardanaka* (Vaij.) gebildet ist, das ein Name des Esels ist, wie etwa *bhaṣaṇa* ‚der Beller' ein Name des Hundes. Dies *gardanaka* zeigt auch, daß man *gardabhá* nicht etwa durch Annahme von Hauchdissimilation aus **gardhabha* erklären darf, wie Graßmann, Wtb., es tat und wie noch Oldenberg, Ṛgveda II, 73, es für möglich hält.[2]

---

[1] Doch ist es vielleicht nicht ohne Interesse, daß schon RV. 1, 29, 5; AV. 8, 6, 10; 10, 1, 14 auf das Geschrei des Esels Bezug genommen wird. Daß das Schreien des Esels oft ein Zeichen seiner Verliebtheit ist, soll natürlich nicht geleugnet werden.

[2] Für den Zusammenhang von *jaḍa* ‚dumm' mit *gardabhá*, den schon Fick, OuO. 3, 311, vermutet hatte, ist später Bloch, Wörter und Sachen II, 8, eingetreten. Er besteht sicherlich nicht. *Gardabhá* macht durchaus den Eindruck, erst im Indischen als Name des Esels geprägt zu sein. Ich halte daher auch den Zusammenhang von *gardabhá* mit lat. *burdo* ‚Maultier', den zuerst Froehde, BB. 8, 167, vermutet und Prellwitz, BB. 22, 100; 127, von falschen Voraussetzungen über die Etymologie von *gardabhá* ausgehend, näher zu begründen versucht hat, für wenig

Ist *gardabhá* nicht ‚der Geile‘, so ist damit Pischels Bedeutungsansatz für *gárda* der Boden entzogen. Es erübrigt sich daher auch jedes nähere Eingehen auf Pischels Ausführungen über das Verhältnis der Wurzel *gardh* ‚gierig sein‘ zu der angeblichen Wurzel *gard* in derselben Bedeutung und weiter zu einer mit *gardh* identischen Wurzel *glah* = älterem **gladh* = **gradh*, die nach Pischel in dem *gláhā* der AV.-Fassung unserer Strophe stecken soll. Daß *glah* ‚würfeln‘, *glaha* ‚der Wurf beim Würfelspiel‘ etwas mit *gardh* ‚gierig sein‘ zu tun haben sollte, wie Pischel annimmt, dürfte wohl niemandem einleuchten; *glah* ist selbstverständlich aus *grabh* entstanden. Von diesem *glah* läßt sich das *gláhā* der AV.-Strophe sicherlich nicht herleiten. Nun steht aber in einer Reihe von Handschriften gar nicht *gláhā*, sondern *gálhā*, und so hat auch Sāyaṇa gelesen, da er das Wort von *garh*, *galh kutsāyām* herleitet.[1] Aber auch *gálhā*, wenn wir es als Synonym von *gárhā* fassen wollten, paßt nicht hierher. Sāyaṇa deutet *gálha* völlig willkürlich als die Stimme des mittleren Raumes in der Form des Donners; seine ganze Erklärung der Strophe verrät nur zu deutlich, daß er ihren Sinn nicht verstanden hat. Wenn nun dem *gálhā* in TS. *gárdā* gegenübersteht, so scheint es mir ohne weiteres klar, daß *gálhā* aus *gáldā* verderbt ist. Da die Verbindung *ld* überhaupt nur in diesem seltenen Worte vorkommt, lag die Verwechslung mit *lh* nahe; auch

wahrscheinlich. Noch weniger überzeugt mich die Zusammenstellung mit ags. engl. *colt* ‚Füllen‘, die auf Benfey, OuO. 3, 311, zurückgeht und von Wackernagel, Aind. Gr. 1, 171; 210, und Johansson, KZ. 36, 376, angenommen ist. Dem *colt* liegt doch offenbar der Begriff des jungen Tieres zugrunde; es könnte daher eher zu *gaḍi*, *gali* ‚junger Ochse‘ (Rājan.), ‚Ochse, der noch nicht ziehen will‘ (Hem.) gehören; doch vgl. Petersson, KZ. 47, 242. Es schien mir nötig, auf die Etymologie von *gardabhá* näher einzugehen, weil die meiner Ansicht nach unhaltbaren Erklärungen Pischels in die Handbücher übergegangen sind und dort zum Teil gebucht werden, als ob sie gesicherter Besitz wären; siehe z. B. Uhlenbeck, Aind. etym. Wtb. unter *gardabhás*, *gárdā*, *gáldā*; Walde, Lat. etym. Wtb.[2] unter *burdo*; Walde-Pokorny, Vgl. Wtb. 1, 614; Schrader-Nehring, Reallexikon[2] 1, 271. Nachträglich sehe ich übrigens, daß schon Leumann, Et. Wtb. S. 85, Anm., die richtige Etymologie von *gardabhá* vermutet hat.

[1] In der Ausgabe ist *gahla* statt *galha* gedruckt.

graphisch waren sich die Zeichen für *lda* und *lha* zu allen Zeiten ähnlich. Im Āpast. Śrautas. 8, 7, 10 ist *galdā* gar zu *galgā* entstellt.

Das Wort *gáldā* ist uns aus dem Veda bekannt, und ich stimme darin mit Pischel überein, daß es mit dem *gárdā* von TS. identisch ist. In unserer Strophe steht es dem *gárdā* von TS. gegenüber, wie *udaplúto*, das in der Mehrzahl der Handschriften der Vulgata des AV. und in Paipp. steht und in den Text hätte aufgenommen werden müssen, dem *udaprúto* von TS. *Galdá*[1] wird Naigh. 1, 11 unter den *vāṅnāmāni* aufgeführt. Damit ist an und für sich nicht viel anzufangen. Im RV. findet es sich 8, 1, 20: *mā́ tvā sómasya gáldayā sádā yā́cann aháṃ girā́ | bhū́rṇiṃ mṛgáṃ ná sávaneṣu cukrudhaṃ ká ī́śānaṃ ná yāciṣat.* Yāska führt die Strophe 6, 24 an und erklärt *sómasya gáldayā* durch *somasya gālanena*, ebenso Sāyaṇa durch *somasya gālanenāsrāvaṇena.* Benfey, Gloss. zum Sāmav., setzte für *gáldā* ‚Ton, welcher durch Herabtropfen einer Flüssigkeit entsteht‘, Roth im PW. ‚Abgießen, Abseihen‘, später im pw. ‚etwa Gerinne, Geriesel‘ an. Graßmann übersetzt *sómasya gáldayā* ‚beim Somastrom‘, Ludwig ‚mit des Soma Klimpern‘. Ganz anders Pischel. Er läßt *sómasya* von *sávaneṣu* abhängen und verbindet *gáldayā*, das er seiner Deutung von *gárdā* entsprechend als Adjektiv faßt, mit *girā́*. So kommt er zu der Übersetzung: ‚Möge ich dich nicht erzürnen, wie ein wildes Tier, wenn ich dich immer bei den Somaspenden mit inbrünstigem Liede anflehe. Wer würde wohl nicht einen mit Bitten angehen, der sie ihm gewähren kann.‘ Ganz abgesehen davon, daß die von Pischel angenommene Bedeutung von *gáldā*, wie oben gezeigt, völlig in der Luft schwebt, erscheint mir diese Übersetzung schon deshalb unmöglich, weil sie eine Verschränkung der Worte des Textes voraussetzt, durch die der Satz geradezu unverständlich wird. Pischel hat später KZ. 41, 183 seine Erklärung gegen den Vorwurf, daß *gáldayā* zu weit entfernt von *girā́* stehe, durch den Hinweis zu rechtfertigen gesucht, daß ‚die dazwischen stehenden Worte‘[2] als

[1] Mit dem Akzent auf der letzten Silbe. Roths sorgfältige Handschrift E liest aber *gáldā*. Die zweite Rezension fügt noch *galdaḥ* hinzu. Naigh. 4, 3 wird *gáldayā* angeführt.

[2] Pischel meint *gáldayā sádā yā́cann aháṃ girā́*.

Parenthese genommen werden müßten. Ich halte auch eine solche Parenthese für gänzlich unwahrscheinlich, aber das ändert schließlich doch nichts an der Tatsache, daß man bei Pischels Auffassung *sómasya* nicht nur über die Parenthese, sondern auch über den Vergleich hinüber mit dem erst in der zweiten Strophenhälfte erscheinenden *sávaneṣu* verbinden müßte, eine Konstruktion, die ich für ausgeschlossen halte.[1]

Wer, ohne durch etymologische Spekulationen voreingenommen zu sein, an die Erklärung der Strophe herantritt, wird es doch wohl für das wahrscheinlichste halten, daß der Dichter hier die Befürchtung ausspricht, mit seinem beständigen Heischen durch Opfer und Gebet oder Lied den Gott erzürnt zu haben. Opfer und Gebet oder Lied werden immer wieder als die beiden Mittel, durch die man die Gaben der Götter erlangt, nebeneinander genannt; hier würden sie durch *sómasya gáldā* und *gír* bezeichnet sein. Daraus würde sich zunächst ergeben, daß *gáldā* Substantivum ist, wie in Naigh. und Nir. angegeben wird. Was die Bedeutung betrifft, so kommen, soweit ich sehe, die folgenden Möglichkeiten in Betracht: entweder ist *gáldā* etwas wie Darbringung, Pressung oder Seihung oder es geht auf das Geräusch, das der fließende Soma macht — das Rauschen des Soma könnte dem Liede (*gír*) gegenübergestellt sein —, oder aber *sómasya gáldā* ist soviel wie *sómasya dhárā* (9, 80, 1; 9, 87, 8), wenn auch eine vorläufig nicht faßbare Bedeutungsnuance vorliegen mag. Die erste Möglichkeit können wir schon jetzt mit Rücksicht auf das *gárdā-gáldā* der Strophe von TS. AV. ablehnen; was immer das Wort an jener Stelle bedeuten mag, von Darbringung, Pressung oder Seihung kann dort nicht die Rede sein. Die Ent-

[1] Auch Oldenberg hat sich Ṛgveda 2, 73 ziemlich ausführlich über die Stellen, die das Wort *gáldā* oder *galdá* enthalten, ausgesprochen. In 8, 1, 20 soll *sómasya gáldayā* Adjektiv zu *girá* sein und ungefähr bedeuten ‚von Soma voll', ‚von Soma befruchtet', oder *sómasya gáldayā ... girá* ist annähernd ‚durch des Soma anfeuernde Kraft (belebenden Strom?) und durch mein Gebet' oder minder wahrscheinlich ‚durch das belebende Kraft für den Soma bildende Gebet'. Da das alles, wie Oldenberg selbst hervorhebt, vage Vermutungen sind, wird man es mir kaum verdenken, wenn ich auf sie nicht näher eingehe.

scheidung zwischen den beiden anderen Möglichkeiten scheint mir die Strophe zu bringen, die Yāska Nir. 6, 24 als zweites Beispiel für das Wort, aber mit Endbetonung (*galdā́*), anführt: *ā́ tvā viśantv índava ā́ galdā́ dhamánīnām.* Sie begegnet, wie Pischel, KZ. 41, 183, gesehen hat, vollständig, aber mit *mā* anstatt *tvā*, Mān. Śrautas. 1, 7, 2, 18: *ā mā viśantv indava ā galdā dhamanīnām | rasena me rasaṃ pṛṇa vājino me yajñaṁ vahān.*[1] Die ersten drei Pādas der Strophe, aber mit der verderbten Lesart *galgā dhavanīnām*, stehen auch Āp. Śrautas. 8, 7, 10. Pischel wollte zunächst *ā́galdā* als ein Wort fassen, hat das aber später, a. a. O., selbst wieder aufgegeben; mir scheint es unzweifelhaft, daß zu *ā́* im zweiten Pāda wiederum *viśantu* zu ergänzen ist. Pischel übersetzt die Strophe des Mān. Śrautas.: ‚eindringen möge in mich der Soma, eindringen, indem er die Adern anschwellen macht. Fülle mit Saft meinen Saft an; die Pferde mögen mein Opfer ziehn!‘ Sicher ist hier *dhamáni* richtig mit ‚Ader‘ wiedergegeben. Roth führte im PW. die Stelle aus dem Nir. als Beleg für die Bedeutung ‚Rohr‘, ‚Pfeife‘ an und vermutete, daß mit den *dhamánayaḥ* hier die Röhren, aus denen der Soma abfließt, gemeint sein könnten.[2] Allein das ist unmöglich, denn wenn wir auch annehmen müssen, daß *dhamáni*, das deutlich eine Ableitung von *dham* ‚blasen‘ ist, einmal die Bedeutung ‚Blasrohr‘, ‚Rohr‘, ‚Pfeife‘ gehabt haben muß, ehe es die Bedeutung ‚Ader‘ annehmen konnte, so ist es doch eine Tatsache, daß es im Veda nur in der Bedeutung ‚Ader‘ gebraucht wird (AV. 1, 17, 2. 3; 2, 33, 6; 6, 90, 2; 7, 35, 2; Chānd. Up. 3, 19, 2). Auch an der einzigen Stelle des RV., wo *dhamáni* erscheint, in 2, 11, 8, ist es meines Erachtens nicht das ‚Pfeifen‘, wie Roth annahm, oder gar der ‚Schall‘, wie Geldner übersetzt, sondern die ‚Ader‘. Den Beweis dafür kann ich hier nicht liefern, da er ein näheres Eingehen auf die bisher mißverstandenen

[1] So nach Pischel mit M¹C statt *vahāni* zu lesen. In der richtigen Lesung findet sich der Pāda MS. 1, 10, 9; KS. 36, 4. Der Pāda *ā́ tvā viśantv indavaḥ* steht RV. 1, 15, 1; 8, 92, 22 usw.

[2] Siehe die Bemerkung unter *galda*. Nir. Erläuterungen S. 91 hatte er die *dhamánayaḥ* als ‚die Zischenden‘ gedeutet.

Strophen 2, 11, 7 und 8 erfordert; es muß hier die Feststellung genügen, daß *dhamáni* dort jedenfalls nicht ‚Rohr' bedeutet.[1] Sehr zweifelhaft ist es mir, ob Pischel recht hat, wenn er *galdā́ dhamánīnām* dem *índavaḥ* gleichordnet und in *galdā́ḥ* den Nom. Plur. masc. eines Adjektivs *galdā́* sieht. Wie man diesem *galdā́* die Bedeutung ‚anschwellen machend' zuweisen kann, wenn man das Wort auf ein angebliches *gard* ‚gierig, geil sein' zurückführt, ist mir nicht verständlich. Will man um der Endbetonung willen in *galdā́ḥ* ein Nomen agentis sehen, so kann man es allenfalls als ‚fließen machend' erklären. Ich glaube aber nicht, daß wir der Akzentverschiedenheit von *gáldā* und *galdā́ḥ* solches Gewicht beilegen dürfen, zumal die Formen aus verschiedenen Traditionskreisen stammen. Ich möchte auch in *galdā́ḥ* das feminine Substantiv sehen und *galdā́ dhamánīnām* mit dem *tvā* auf eine Stufe stellen. Dann kann es nur etwas wie *dhā́rāḥ* sein und wir müssen übersetzen: ‚in mich sollen die Somatropfen eingehen, eingehen in die Ströme der Adern.' Die Richtigkeit dieser Übersetzung wird, wie mir scheint, durch den dritten Pāda bestätigt, wo von der Auffüllung des Saftes (= *galdā́ dhamánīnām*) durch den Saft (= *índavaḥ*) die Rede ist.

Mag man aber auch über *galdā́ḥ* denken wie man will, jedenfalls ist *gáldā* in RV. 8, 1, 20 Substantivum, und so kann auch in dem Satze, von dem wir ausgingen, *króśāti gárdā (éjāti gáldā) kanyèva tunnā́, gárdā-gáldā* nur Substantivum sein. Dann aber muß es weiter das Subjekt zu *króśati-éjāti* sein. Das ist schließlich doch auch der Eindruck, den man beim unbefangenen Lesen der Worte von vornherein erhält. Nach Pischel, der als Subjekt von *króśati-éjāti* den in der ersten Strophenhälfte genannten Regen (*vṛ́ṣṭiḥ*) betrachtet, müßte *gárdā-gáldā* ausschließlich dem Vergleiche angehören, *kanyā̀* also in ungewöhnlicher Weise mit zwei Prädikaten verbunden sein, von denen das erste noch dazu ziemlich überflüssig ist. Nun ließe sich *gárdā-gáldā* nach dem, was wir bisher über seine Bedeutung

[1] *dhamani* bedeutet überhaupt niemals, weder im Sk. noch im Pali, ‚Rohr', ‚Pfeife'.

ermittelt haben, wohl auch als ein Ausdruck für den Regen erklären, aber es erscheint mir ganz ausgeschlossen zu sein, daß hier von dem Regen gesagt sein sollte, er schreie oder gerate in heftige Bewegung. Wie die Vergleiche deutlich erkennen lassen, wird der Vorgang des Monsunregens hier wie auch sonst öfter unter dem Bilde der Begattung dargestellt. Dabei kann der Regen selbstverständlich nur als der Same erscheinen. Die Rolle des Befruchtenden fällt an anderen Stellen Parjanya zu oder den Maruts, die Empfangende ist gewöhnlich die Erde; bisweilen treten an ihre Stelle die Pflanzen. So heißt es von Parjanya 5, 83, 7 *gárbham á dhāḥ*; 7, 101, 6 *sá retodhá vr̥ṣabháḥ śáśvatīnam*; 5, 83, 4 *yát parjányaḥ pr̥thivím rétasávati*; AV. 8, 7, 21 *yadá vaḥ (oṣadhīḥ) pŕ̥śnimātaraḥ parjányo rétasávati*; 5, 83, 1 *kánikradad vr̥ṣabhó jīrádānū réto dadhāty óṣadhīṣu gárbham*, von den Maruts 5, 58, 7 *práthiṣṭa yáman pr̥thiví cid eṣāṃ bhárteva gárbhaṃ svám íc chávo dhuḥ.*[1] Auch in unserer Strophe muß *gárdā-gáldā*, wie der Vergleich mit der *kanyà tunná* zeigt, die Empfangende sein, als Befruchter sind offenbar die in der ersten Strophenhälfte genannten Maruts zu denken. Nun kann *gárdā-gáldā* allerdings auf keinen Fall Erde[2] oder Kraut bedeuten, womit sich auch die ihr zugeschriebenen, durch *króśāti* oder *éjāti* ausgedrückten Tätigkeiten kaum vereinigen ließen. Wohl aber paßt das Schreien oder Toben zu *gárdā-gáldā*, wenn es etwas wie Strom bedeutet; die sichtbarste Wirkung des Monsunregens ist es, daß sich auch die kümmerlichsten Wasserläufe in brausende Ströme verwandeln. RV. 5, 59, 7 wird von den Rossen der Maruts gesagt, daß sie die Bäche des Berges herabstürzen machten: *áśvāsa eṣām … prá párvatasya nabhanū̃r acucyavuḥ*, und so erklärt sich auch der in RV. 10, 75, 5 genannte Flußname *Marúdvr̥dhā*; es ist der Fluß, dessen Mehrer die Maruts sind, der durch die Maruts wächst. Wenn das Brausen der *gárdā-gáldā* hier als ein Schreien oder Kreischen

[1] Vgl. auch 5, 83, 6 *prá pinvata vŕ̥ṣṇo áśvasya dhárāḥ*, wofür AV. 4, 15, 11 *prá pyāyatām vŕ̥ṣṇo áśvasya rétaḥ* liest.

[2] Der Versuch von Florenz, BB. 12, 276 ff., das angebliche *gláhā* des AV. als Erde zu deuten, ist natürlich unmöglich.

hingestellt wird, so mag das durch den Vergleich beeinflußt sein, aber auch 4, 18, 6 heißt es von den Gewässern, die Vṛtras Felsenwall durchbrochen haben: *etá arṣanty alalābhávantīr ṛtávarīr iva saṃkróśamānāḥ.* Vielleicht können wir jetzt auch die Bedeutung von *gárdā-gáldā* noch etwas genauer bestimmen. Wenn von der *gáldā* des Soma, den *galdáḥ* der Adern geredet wird und an unserer Stelle offenbar ein kleiner Wasserlauf gemeint ist, so dürfte sich für *gárda-gáldā* die Bedeutung ‚Geriesel, Rinnsal, Bach' ergeben; Roths Ansatz im pw. bestätigt sich also. Auf die Etymologie des Wortes, die nicht von vornherein klar ist und daher für die Feststellung der Bedeutung nicht in Betracht kommen kann, möchte ich hier ebensowenig eingehen wie auf das Verhältnis von *gáldā* zu *gárdā* in lautlicher Hinsicht; diese Fragen können nur in größerem Zusammenhang behandelt werden.

Die Erklärung von *gáldā* ist auch für die Auffassung der Worte *pérum tuñjānā́ pátyeva jāyā́* von Bedeutung. Pischels Annahme, daß *péru* hier penis sei, ist schon deshalb ganz unwahrscheinlich, weil diese Bedeutung dem Worte jedenfalls an keiner anderen Stelle zukommt. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß das im AV. dafür eingesetzte *éru* den penis bezeichnet. Pischel leitet es von *īr* ‚sich aufrichten' ab; später, KZ. 41, 184, hat er es mit sk. *erakā*, p. *eraka* ‚Schilfrohr' zusammengestellt und darauf hingewiesen, daß Wörter für Rohr wie *nada, śaryā, vaitasa* im Veda auch für membrum virile gebraucht würden. Meines Erachtens trifft das weder für *nada* noch für *śaryā* zu, und jedenfalls ist der Zusammenhang zwischen *erakā* und *éru* ebenso unsicher wie der zwischen *pela* ‚Hode', p. *pelaka* ‚Hase' und *peru* (V. St. 1, 91), so daß daraus keine Schlüsse gezogen werden können. Ganz unwahrscheinlich ist weiter auch die Konstruktion, die Pischel bei seiner Erklärung von *péru* annehmen muß; wie sollte *tuj* oder *tud* dazu kommen, mit dem doppelten Akkusativ verbunden zu werden? Dazu kommt endlich, daß *pérum tuñjānā́* (oder *érum tundānā́*) bei der Pischelschen Auffassung ausschließlich dem Vergleich angehören müßte, während es doch naheliegt, es auch auf *gáldā-gárdā* zu beziehen.

Die richtige Erklärung von *péru* hat, wie mir scheint, Baunack KZ. 35, 532 gefunden, indem er mit unserer Stelle 1, 105, 2 vergleicht: *ártham íd vā́ u arthína ā́ jāyā́ yuvate pátim | tuñjā́te vŕ̥ṣṇyaṃ páyaḥ paridā́ya rásaṃ duhe* ,das Ziel (erreicht) wahrlich, wer ein Ziel hat. Die Gattin zieht den Gatten an sich. Die beiden machen sich das semen virile hervorquellen. Den Saft dahingebend melkt sie sich (den Saft)'. Die beiden Stellen (*jāyā́ pátiś ca*) *tuñjā́te vŕ̥ṣṇyaṃ páyaḥ* und *pérum tuñjānā́ pátyeva jāyā́* stimmen in der Tat in der Ausdrucksweise so genau überein, daß die Gleichung *péruḥ* = *vŕ̥ṣṇyaṃ páyaḥ* gesichert erscheint. Es zeigt sich zugleich, daß die Lesart von AV. *tundānā́* sekundär ist; wahrscheinlich ist sie unter dem Einfluß des vorhergehenden *tunnā́* entstanden. Ob das *érum* mehr als bloße Verderbnis ist, mag dahingestellt sein; Baunack möchte es mit *írā* ,Saft' verbinden. Durch den Hinweis auf 1, 105, 2 erklärt sich *pérum tuñjānā́*, soweit es dem Vergleich angehört, ohne weiteres; soweit es sich auf *gárdā* bezieht, ist *péru* offenbar von den Regenmassen zu verstehen, die sich in den Bach ergießen und ihn schwellen machen. Ich übersetze den ganzen Satz also: ,das Bächlein[1] möge schreien wie ein Mädchen, wenn ihm Gewalt getan wird, das befruchtende Naß für sich hervorquellen machend wie die Gattin zusammen mit dem Gatten.'

In derselben Bedeutung wie in der Strophe von TS. wird *perú* auch in 5, 84, 2 vorliegen; es würde dort also gesagt sein, daß der Erde Loblieder ertönen, wenn sie das befruchtende Naß vorwärtsschleudert (*prá . . . perúm ásyasi*). Beziehen wir *perú* hier auf den Regen, so ist nur das eine befremdend, daß als Urheberin des Regens hier die Erde hingestellt zu sein scheint. Das ist sonst, soviel ich weiß, niemals der Fall. Für die einheimischen Erklärer besteht allerdings diese Schwierigkeit nicht. Naigh. 5, 5 werden 21 Namen weiblicher Gottheiten, darunter auch *pr̥thivī́*, aufgezählt, die Yāska Nir. 11, 22 für *madhyasthānā striyaḥ*, für weibliche Gottheiten, die ihren Standort im mittleren Gebiete

[1] Der Singular im Sinne der *jāti*.

haben, erklärt.[1] Als Beispiel für die Erde als Luftgottheit wird Nir. 11, 37 die erste Strophe unseres Liedes angeführt: *báḷ itthá párvatānāṃ khidráṃ bibharṣi pṛthivi | prá yá bhúmiṃ pravatvati mahná jinóṣi mahini.* Die gleiche Angabe findet sich dann auch Bṛhaddev. 5, 88: *baḷ iti tv asmin pṛthivī madhyamā stutā* und bei Sāyaṇa als Einleitung zu der Erklärung der Strophe: *dvirūpā pṛthivī caiṣā pratyakṣadevatāpi ca | madhyasthānā devatoktā sātra saṃbodhya varṇyate.* Offenbar um die Gottheit des mittleren Gebietes aus der Strophe herauszukonstruieren, umschreibt Yāska *párvatānāṃ khidrám* durch *meghānāṃ khedanaṃ chedanaṃ bhedanaṃ balam.* Ihm folgt im wesentlichen natürlich Sāyaṇa, wenn er auch durch den Einschub eines schüchternen *vā* bekundet, daß er sich einen Rest von Urteilsfähigkeit bewahrt hat: *parvatānāṃ meghānāṃ vā khidraṃ khedanaṃ bhedanam.* Es kann doch vernünftigerweise nicht bestritten werden, daß *párvatānām* hier nicht ‚der Wolken‘, sondern ‚der Berge‘ heißt und daß die Strophe zu übersetzen ist: ‚Fürwahr, so ist es: du, breite Erde, trägst den Druck der Berge, die du, o Abhangreiche, durch deine Größe den Grund stark machst, du Große.‘ Geldner gibt im Glossar für *pravátvat* ‚wasserreich, flußreich‘, für *pra-ji* ‚beleben, erquicken, erfrischen‘. Nach ihm wäre der Relativsatz also etwa zu übersetzen: ‚die du, o Wasserreiche, den Boden erquickst durch deine Größe, du Große.‘ Nach Geldner (Gloss.) ist der Sinn der Strophe: du erträgst gern die Last der Berge, um durch sie dem Land das Wasser der Flüsse zu spenden. Ich bin keineswegs sicher, daß das gemeint ist, obwohl Roth, Nir. Erläut. S. 156, Ludwig und wohl auch Graßmann die Strophe ähnlich auffassen. Ob *pravátvatī* durch ‚flußreich‘ übersetzt werden darf, ist ganz zweifelhaft; in 5, 54, 9 *pravátvatīyáṃ pṛthiví marúdbhyaḥ pravátvatī dyaúr bhavati prayádbhyaḥ* ist der Sinn doch sicherlich, daß die Erde ebenso wie der Himmel den Maruts abschüssige Bahnen bietet, damit sie schnell dahinstürmen können.

[1] *Pṛthiví* wird außerdem auch Naigh. 5, 3, d. h. nach Yāska (9, 1) unter den *pṛthivyāyatanāni sattvāni*, und Naigh. 5, 6 unter den *dyusthānā devatāḥ* Yāskas (12, 1) aufgeführt.

Ebenso zweifelhaft ist mir, ob *prá jinóṣi* ,du erquickst' bedeutet; die Grundbedeutung des dem *ji* zunächststehenden *jinv* ist jedenfalls ,stark machen'. Zu der Bedeutung ,erquicken' paßt auch das *mahnā́* recht schlecht, das hier, wo es unmittelbar neben *mahini* steht, doch nur ,durch deine Größe, durch deinen Umfang' bedeuten kann, wie in 6, 21, 2, wo von Indra gesagt wird: *yásya dívam áti mahnā́ pṛthivyā́ḥ ... riricé mahitvám* ,dessen Größe durch ihren Umfang über Himmel und Erde hinausragt'. Mir scheint daher in der Strophe nur von der Stärke und Größe der Erde die Rede zu sein. Der Dichter bewundert die Erde, daß sie die Last der gewaltigen Berge zu tragen vermag. Sie ist dazu imstande, weil sie den Grund, auf dem die Berge ruhen, stark macht. Das aber vermag sie wiederum, weil sie ungeheuer groß ist. Aber mag man diese oder Geldners Auffassung für die richtige halten, jedenfalls bietet diese Strophe keinen Anlaß, in Pṛthivī eine Gottheit des Luftraums zu sehen und eine andere als in 1, 22, 15 *syonā́ pṛthivi bhavānṛkṣarā́ nivéśanī* | *yácchā naḥ śárma sapráthaḥ*, wo die Erde nach Yāska 9, 31 f. als eine Erdgottheit aufzufassen ist.

Meiner Ansicht nach enthält auch die dritte Strophe des Liedes nichts, was uns berechtigen könnte, die Erde als eine Gottheit des mittleren Gebietes zu betrachten. Sie lautet: *dṛḷhā́ cid yā́ vánaspatīn kṣmayā́ dárdharṣy ójasā* | *yát te abhrásya vidyúto divó várṣanti vṛṣṭáyaḥ*. Graßmann übersetzt die zweite Hälfte: ,wenn deiner Wolke hellem Blitz des Himmels Regenguß entströmt', Ludwig: ,wenn deiner Wolke Regengüsse Blitze vom Himmel niederregnen', Bollensen, ZDMG. 41, 495: ,wenn die stürmenden Schauer deiner Wetterwolke vom Himmel niederregnen'. Diesen Übersetzungen gegenüber hat Geldner, Komm., mit Recht betont, daß *abhrásya* und *diváḥ* parallel stehen und daß entweder Ellipse oder Zeugma vorliege. Nichts aber verpflichtet uns, *te* als Genitiv mit *abhrásya* zu verbinden und darin einen Beweis für die Pṛthivī als Göttin des Luftraums zu sehen. Es kann ebensogut Dativ sein. So heißt es von Mātariśvan AV. 8, 1, 5 *túbhyaṃ varṣantv amṛ́tāny ā́paḥ* ,für dich sollen die Wasser Unsterbliches regnen', AV. 9, 1, 9 von den mächtigen Bullen: *té*

varṣanti té varṣayanti tadvíde kā́mam ū́rjam ā́paḥ ‚die regnen, die lassen regnen für den, der dies weiß, was er wünscht, Kräftigung, Wasser'.[1] Die Wendung, daß die Regengüsse für die Erde strömen, kann im Veda nicht befremden, wo die Regengüsse immer wieder als die Erde befruchtend, stärkend, erquickend gerühmt werden; vgl. außer den oben S. 92 angeführten Stellen 1, 164, 51 *bhū́miṃ parjányā jínvanti dívaṃ jinvanty agnáyaḥ*; 1, 64, 5 *bhū́miṃ pinvanti páyasā párijrayaḥ*; AV. 4, 15, 1. 5: *maharṣabhásya nádato nábhasvato vāśrā́ ā́paḥ pṛthivī́ṃ tarpayantu*; AV. 4, 15, 2. 3: *varṣásya sárgā mahayantu bhū́miṃ.* Ich übersetze die Strophe daher: ‚Die du, selbst fest,[2] die Bäume mit Kraft im Boden festhältst, wenn dir der Wolke Blitze, des Himmels Regengüsse regnen.'

Es soll hier nicht untersucht werden, wieweit die Vorstellung der späteren Theologen von der Erde als Gottheit des Luftraums für den Veda zutrifft;[3] in der ersten und letzten Strophe von 5, 84 tritt sie jedenfalls nicht zutage, und so ist es wenig wahrscheinlich, daß die Pṛthivī in der zweiten Strophe als Regengöttin gefeiert sein sollte. Trotzdem kann der *perú*, den die Erde vorwärts schleudert, sehr wohl das befruchtende Naß des Himmels, der Regen sein, wenn wir annehmen, daß dem Dichter schon bei dieser Strophe die Überschwemmung vor Augen stand, von der er in der folgenden Strophe spricht; in der Zeit der Monsunregen wälzt die Erde in der Tat gewaltige Regenmassen dahin. Und für diese Auffassung scheinen

---

[1] Vgl. auch ähnliche Wendungen, wie 3, 21, 2 *ghṛtávantaḥ pāvaka te stokā́ ścotanti médasaḥ* ‚die schmelzbutterreichen Tropfen des Fettes träufeln für dich'; 3, 21, 4 *túbhyaṃ ścotanty adhrigo śacīva stokā́so agne médaso ghṛtásya*; 1, 54, 7 *dā́nur asmā úparā pinvate diváḥ*; 5, 34, 9 *tásmā ā́paḥ saṃyátaḥ pīpayanta.*

[2] *dṛḷhā́ cit* ist schwierig. Der Sinn ist wohl: wenn du auch schon an und für sich fest bist, so zeigst du doch einen besonders hohen Grad von Festigkeit dadurch, daß du die Bäume festhältst. Geldner (Gloss.) verweist passend auf 8, 24, 10: *dṛḷhā́ś cid dṛhya maghavan maghā́ttaye* ‚wenn du auch (an und für sich schon) fest bist, du Gabenreicher, so sei doch (ganz besonders) fest zur Spende von Gaben'.

[3] Was Bollensen, ZDMG. 41, 494 f., für seine Ansicht beibringt, daß *pṛthivī* den Luftraum bezeichnen könne, kann oder muß alles anders aufgefaßt werden.

mir auch die beiden ungewöhnlichen Beiwörter, die die Pṛthivī hier empfängt, *vicāriṇi* und *arjuni*, zu sprechen.

Roth gibt im PW. für *vicāriṇī* ,umherstreichend' als Bedeutung, Graßmann im Wtb. ,getrennt wandernd', Ludwig übersetzt ,o hiehin und dahin wandelnde'. Welche Vorstellungen man mit diesen Beiwörtern der Erde verbinden soll, weiß ich nicht. In der Übersetzung gibt Graßmann *vicāriṇi* durch ,o durchwanderte' wieder; im pw. wird das Wort durch *εὐρυόδειος* erklärt. Diese Erklärungen sind viel zu gekünstelt, um glaubhaft zu sein. Auch hat es niemals ein *vicāra* in der Bedeutung ,Wanderung' oder gar ,Wanderpfad' gegeben, und warum sollte die Gangbarkeit der Erde in diesem Zusammenhang betont werden? Pischel, Ved. St. 1, 89, wollte *vicāriṇī* einfacher als ,die sich ausbreitende', also als Synonym von *pṛthivī*, *mahínī* fassen; Geldner (Gloss.) hat sich ihm angeschlossen. Allein auch diese Erklärung befriedigt nicht. Pischel beruft sich auf AV. 12, 1, 55 *adó yád devi práthamānā purástād devaír uktá vyásarpo mahitvám* ,damals als du, Göttin, dich auf Befehl der Götter vorwärts breitend, zur Größe dich ausdehntest'. Allein erstens ist hier dem *vyásarpaḥ mahitvám* hinzugefügt und zweitens ist das Ausbreiten der Erde hier doch als ein Vorgang in der Vergangenheit hingestellt, wie es ja auch sonst oft genug heißt, daß Indra oder Indra-Soma oder Varuṇa die Erde ausbreiteten oder daß bei der Schöpfung Himmel und Erde sich ausbreiteten. *Vicāriṇī* aber könnte die Erde doch nur genannt sein, wenn sie sich dauernd ausbreitete. Mir scheint es daher, daß *vicāriṇī* nicht im allgemeinen Sinn auf die Ausdehnung der Erde gehen kann, sondern mit Rücksicht auf die in der Strophe geschilderte Situation erklärt werden muß. Nun bedeutet *vi-car* im RV. im allgemeinen ,nach verschiedenen Seiten gehn', seltener ,auf verschiedenen Seiten getrennt gehn' (Nacht und Tag 1, 146, 3; 6, 49, 3, Sonne und Mond 10, 92, 12), gelegentlich wohl auch einmal ,vergehn' (*yásya dyávo ná vicáranti mánuṣā* 1, 51, 1). Man könnte daher vielleicht annehmen, daß die Erde hier als die zur Zeit der Überschwemmung ,nach allen Seiten auseinandergehende', ,auseinanderfließende' bezeichnet sei. Besser noch wird man *vicāriṇī* hier als

eine Ableitung von *vi-car* in dem Sinne verstehen, der später auf die *l*-Form der Wurzel eingeschränkt ist.[1] RV. 10, 173, 1. 2, einem Liede zur Befestigung der Herrschaft eines Königs, finden wir *dhruvás tiṣṭhávicācaliḥ* (AV. 6, 87, 1 *-vicācalat*) ‚steh fest, nicht schwankend', *mápa cyoṣṭhāḥ párvata ivávicācaliḥ* (AV. *-vicācalat*) ‚falle nicht, wie ein Berg nicht schwankend'. RV. 1, 164, 48 werden die 360 Tage in dem Rad des Jahres mit *śaṅkávaḥ* ... *ná calācalā́saḥ* (AV. 10, 8, 4 *khílā ávicācalā yé*), mit ‚Pflöcken, die nicht wackeln', verglichen. In der Bedeutung ‚hin und her sich bewegend', daher ‚beweglich, schaukelnd, wogend' wollte schon Bollensen, ZDMG. 41, 495 *vicāriṇī* in unserer Stelle nehmen, allerdings unter der meines Erachtens irrigen Voraussetzung, daß die Pṛthivī hier das Luftmeer sei. Daß es dem vedischen Dichter nahelag, die Erde zur Zeit der Überschwemmung ‚schwankend' zu nennen, zeigt 5, 59, 2, wo es ähnlich heißt, daß sie, unter der Wucht der Regengüsse, in schwankender Fahrt dahinschwimme wie ein Schiff, das voll Wasser gelaufen ist: *naúr ná pūrṇā́ kṣarati vyáthir yatī́*. Der Gedanke an die überflutete Erde scheint mir auch das Beiwort *arjunī* eingegeben zu haben. Für gewöhnlich ist auch in Indien die Erde nicht weiß; AV. 12, 1, 11 wird sie *babhrú, kṛṣṇā́, róhiṇī* genannt. Wohl aber schimmert sie weiß, wenn die schaumbedeckten Wassermassen auf ihr dahinfluten; 6, 64, 1 werden die Uṣas mit schimmernden Wasserwellen verglichen: *apā́ṃ nórmáyo rúśantaḥ*.

Ich bin geneigt, auch in den Lobgesängen, die Tag für Tag der Erde entgegenjauchzen (*stómāsas tvā ... práti ṣṭobhanty aktúbhiḥ*), den dichterischen Ausdruck für das Brausen der Gewässer während der Regenzeit zu sehen. Ähnlich wird 1, 168, 8 von den Strömen gesagt, daß sie den Radschienen der im Gewitter nahenden Maruts entgegenjauchzen: *práti ṣṭobhanti síndhavaḥ pavíbhyo yád abhríyāṃ vā́cam udīráyanti*. Umgekehrt wird 8, 14, 10 auch der Stoma mit der Wasserwelle verglichen: *apā́m ūrmír mádann iva stóma indrājirāyate*. Wir werden die Strophe also, abgesehen von dem Ver-

[1] Vgl. Wackernagel, Jacobi-Festgabe S. 12 f.

gleiche, übersetzen dürfen: ,Loblieder jauchzen dir entgegen Tag für Tag, du Schwankende, wenn du das befruchtende Naß vorwärts schleuderst, du weiß Schimmernde.'

Wenden wir uns jetzt zu den Worten *vā́jaṃ ná héṣantam.* Nach Roth, Graßmann und Ludwig bedeuten sie ,wie ein wieherndes Roß'. Von den Stellen, in denen Roth die Bedeutung ,Roß' für *vā́ja* annahm, sind aber schon durch Graßmanns, Ludwigs und Bergaignes[1] Erklärungen immer mehr weggefallen, und man wird Pischel, Ved. St. 1, 45 ff., ohne weiteres beipflichten, wenn er behauptet, daß *vā́ja* niemals Roß bedeute. Dem *vā́jaṃ héṣantam* unserer Stelle vergleicht Pischel *árvantaṃ vā́jam* in 5, 54, 14 *yūyáṃ rayíṃ maruta spārhávīraṃ yūyám ṛ́ṣim avatha sā́mavipram | yūyám árvantaṃ bharatā́ya vā́jaṃ yūyáṃ dhattha rā́jānaṃ śruṣṭimántam.* Um die Bedeutung von *árvant* festzustellen, argumentiert Pischel so: ,Die Grundbedeutung von *árvant* und *árvan* ist „eilend", „schnell", und was man unter einem „schnellen Reichtum" oder einem „eilenden Besitz" zu verstehen hat, lehren uns andere Stellen deutlich. Genau entsprechend dem *árvān vā́jaḥ* ist *taráṇir bhojáḥ* 4, 45, 7 und erläuternd treten ein *anarvā́ vā́jaḥ* 2, 6, 5 und *duṣṭáro rayíḥ* 1, 79, 8. 7, 8, 3. 9, 63, 11. Was „durchdringt" oder „unaufhaltsam" oder „unüberwindlich" ist, wird „stark" sein und so finden wir *rayír vā́jeṣv ávṛtaḥ* „an Kraft ungehemmter Reichtum" 6, 14, 5; *śáviṣṭho vā́jaḥ* 5, 44, 10; *várṣiṣṭhaḥ śuṣmī́ rayíḥ* 3, 16, 3; *śuṣmíntamo rayíḥ* 2, 11, 13 und nebeneinander *vā́jaḥ pratáraṇo bṛhán* 2, 1, 12, wozu das gleich folgende *rayír bahuláḥ* zu vergleichen ist. „Eilender Reichtum" ist also = „ungehemmter" = „starker" = „großer" Reichtum = *rayír mahā́n* 9, 40, 3.'

Die Bedeutung eines unbekannten Ausdrucks dadurch zu ermitteln, daß man ihn mit einem in gleicher oder ähnlicher Umgebung auftretenden Ausdruck identifiziert, ist eine Methode, der man bei der Interpretation des Veda nicht entbehren kann. Allein man sollte sich immer darüber klar sein, daß sich auf diese Weise

---

[1] Nach Bergaigne, Rel. Véd. 2, 405, scheint *vā́ja* in unserer Stelle ,le but assigné au cheval' zu bezeichnen; ich weiß nicht, wie das zu verstehen ist.

im günstigsten Falle die Bedeutungssphäre feststellen läßt, der das unbekannte Wort angehört, daß aber immer auch die Gefahr besteht, zu völlig falschen Resultaten zu kommen, wofern nicht andere Momente stützend hinzukommen. Besonders bedenklich wird diese Methode, wenn zwei Wörter über eine Reihe von anderen hinüber miteinander identifiziert werden; sprachliche Ausdrücke decken sich in den seltensten Fällen wie mathematische Größen. In unserem Falle kommt hinzu, daß *taráṇi* und *pratáraṇa*, die gleichsam den Übergang von ‚eilend' zu ‚groß' bilden sollen, aus der Reihe ausscheiden. In 4, 45, 7 ist gar nicht von ‚durchdringendem Reichtum' die Rede; der Dichter rühmt vielmehr den Wagen der Aśvins, *yéna sadyáḥ pári rájāṁsi yāthó haviṣmantaṃ taráṇiṃ bhojám áccha* ‚mit dem ihr in einem Tage die Räume durchfahrt zu dem mit Opfergabe versehenen unverdrossenen freigebigen Spender'. Und wenn in 2, 1, 12 von Agni gesagt wird *tvám vájaḥ pratáraṇo bṛhánn asi*, so bedeutet das doch wohl ‚du bist vorwärtsbringender großer Gewinn'.

Wenn ich somit auch Pischels Deutung von *árvantaṃ vájam* als ‚großen Reichtum' als verfehlt betrachte, so ist es doch schwer zu sagen, was denn der Ausdruck besagen soll. Ludwig wollte es als ‚einen Renner als Kraft' fassen, Bergaigne übersetzte ‚un cheval, comme richesse ou comme butin'. Man könnte, wie Pischel bemerkt, auch an ‚Roß (und) Reichtum'[1] denken. Aber dagegen hat Pischel selbst schon mit Recht eingewendet, daß *árvantaṃ vájam* deutlich dem *rájānaṃ śruṣṭimántam*, und wir können hinzufügen, dem *rayíṃ spārhávīram* entspricht, so daß *árvantam* Adjektiv sein muß. Allenfalls könnte man *árvantaṃ vájam* als ‚schnellen Gewinn' im Sinne von ‚schnell kommenden Gewinn' fassen oder ‚rennenden Gewinn' als einen kühnen dichterischen Ausdruck für ‚Gewinn an Rennern (Rossen)' betrachten. Das alles erscheint aber doch sehr gekünstelt. Ich würde am liebsten glauben, daß hier einmal ein Fall der oft mißbrauchten Haplologie vorliegt, daß *árvantam* mit Silbenausfall

[1] Pischel sagt ungenau ‚Rosse (und) Reichtum' und scheint diese Auffassung Bergaigne zuzuschreiben.

für *árvaṇvantam* steht, so daß *árvantaṃ vā́jam* genau dem *áśvāvantaṃ vā́jam* in 8, 2, 24; 10, 47, 5 entsprechen würde.

Mag man meiner Erklärung zustimmen oder nicht, man wird zugeben müssen, daß *árvantaṃ vā́jam* ein recht unsicherer Ausgangspunkt für die Erklärung des *vā́jaṃ ná héṣantam* ist. Um *héṣant* als ein Synonym von *árvant* ‚eilend' = ‚stark, groß' fassen zu können, erklärt Pischel es als eine Bildung vom Aoriststamm von *hi*, der in *prá aheṣata* 9, 22, 1; *sám aheṣata* 9, 71, 5; *aheṣata* 9, 73, 2; 86, 25; *prá hiṣe* 7, 7, 1 vorliegt. Es mag dahingestellt sein, wieweit man die Formen für die Bedeutung ‚eilen' in Anspruch nehmen darf; so zweifellos, wie Pischel meint, scheint mir das auch in 9, 22, 1; 73, 2; 86, 25 nicht zu sein und für 7, 7, 1 und zögernd auch für 9, 71, 5 nimmt Pischel selbst die Bedeutung ‚in Bewegung setzen' an. Jedenfalls aber ist doch die intransitive Bedeutung ‚sich in Bewegung setzen' und, wenn man will, ‚eilen' an die mediale Form gebunden, und so müßte man doch erwarten, daß eine Partizipialbildung von *hi* in der Bedeutung ‚eilend' mediale Endung zeigen würde. Das hat auch Oldenberg, Ṛgveda 1, 366, gefühlt. Er stimmt zwar der Pischelschen Ableitung von *héṣant* zu,[1] will aber übersetzen: ‚wie vorwärts treibende Schnelligkeit (im Wettlauf)'. Wenn ich die Anmerkung 1, 45 richtig verstehe, ist er geneigt, *perú* in unserer Strophe von dem *retas* zu verstehen, ‚trotz der Bizarrheit, daß ein Weib Subjekt (von *prá ásyasi*) ist'. Oldenberg läßt also den Dichter sagen, daß die Erde ihr *retas* fortschleudert wie vorwärts treibende Schnelligkeit im Wettlauf, ein Diktum, das ich weder diesem noch einem anderen vedischen Dichter zutraue.

Ganz andere Wege ist Geldner gegangen. Er setzt im Glossar für *vā́ja* an unserer Stelle die Bedeutung ‚Flügel', für *heṣ* ‚rauschen' an und bemerkt zur Erklärung im Kommentar: Die Wolken sind

[1] Oldenberg ‚vervollständigt' Pischels Nachweis, indem er noch auf 9, 13, 6 *átyā hiyānā́ ná hetṛ́bhir ásṛgraṃ vā́jasātaye*, 9, 64, 29 *hinvānó hetṛ́bhir yatá ā́ vā́jaṃ vājy àkramīt*, 9, 86, 3 *átyo ná hiyānó abhí vā́jam arṣa* verweist. Ich verstehe nicht, inwiefern diese Stellen etwas für die Aufklärung von *vā́jaṃ ná héṣantam* beitragen können, insbesondere wenn man die Worte wie Oldenberg auffaßt.

gleichsam die Flügel der Erdgottheit. Abgesehen davon, daß ich nicht glaube, daß in der Strophe überhaupt von Wolken die Rede ist, ist die Bedeutung ,Flügel' für *vája* im Veda mehr als zweifelhaft.[1] Hier ist sie geradezu unmöglich, denn *heṣ* wird ausschließlich von dem Wiehern des Pferdes gebraucht. Wenn der Dichter aber den *perú*, den die Erde vorwärts schleudert, mit einem ,wiehernden Flügel' verglichen hätte, würde er doch vielleicht auch bei indischen Hörern kein Verständnis gefunden haben.

Nun bin ich allerdings überzeugt, daß *héṣant* nur Partizip von *heṣ* ,wiehern' sein kann, das zuerst wieder Ait. Br. 6, 8 (*tad yathābhiheṣate pipāsate kṣipraṃ prayacchet*) erscheint, daß aber der rätselhafte Ausdruck *vájaṃ ná héṣantam* sich in ganz anderer Weise erklärt, als man bisher geglaubt hat. RV. 2, 43, 2 wird der Weissagevogel gebeten: *vṛ́ṣeva vājī́ śíśumatīr apītyā́ sarváto naḥ śakune bhadrám ā́ vada viśváto naḥ śakune púṇyam ā́ vada.* Geldner übersetzt: ,Wie ein hitziger Bulle (brüllt), wenn er zu den Mutterkühen kommt, so verkünde du uns von allen Seiten Glück, o Vogel, von überallher verkünde uns Gutes, o Vogel.' Es läßt sich natürlich nicht bestreiten, daß *vṛ́ṣā vājī́* ,ein zeugungskräftiger Stier' bedeuten könnte, andererseits ist *vājín* aber doch ein gewöhnliches Wort für Pferd, und Wörter für Pferd mit dem Zusatz *vṛ́ṣan* bezeichnen im Veda den Hengst.[2] Ebensogut könnte also auch Sāyaṇa recht haben, wenn er *vṛ́ṣā vājī́* durch ,brünstiger Hengst' (*secanasamartho 'śvaḥ*) und dementsprechend *śíśumatīḥ* als Stuten erklärt. Roth im PW. (unter *vṛ́ṣan*) und Ludwig haben sich ihm angeschlossen, wie ich

---

[1] Geldner hat sie an den anderen Stellen, wo er sie früher annahm, wieder aufgegeben, doch vgl. die Note zu Ü. 3, 26, 4.

[2] *Áśvam ... vṛ́ṣaṇam* 1, 118, 9, *vṛ́ṣṇo áśvasya* 1, 164, 34. 35; 5, 83, 6, *áśvasya vṛ́ṣṇaḥ* 1, 116, 7, *áśvāsaḥ* (*áśvāḥ*) ... *vṛ́ṣaṇaḥ* 1, 181, 2; 6, 29, 2; 8, 1, 9; 8, 23, 11; *vṛ́ṣabhir áśvaiḥ* 7, 69, 1, *áśvānām ... vṛ́ṣṇām* 8, 46, 29 usw. Ebenso ist bei der häufigen Verbindung von *vṛ́ṣan* und *hári* (3, 35, 5; 43, 4; 7, 19, 6; 8, 4, 11. 14; 13, 23; 10, 49, 2; 7, 10, 1; 9, 2, 6; 82, 1; 86, 31; 101, 16) wohl immer an einen Hengst zu denken, und schließlich bezeichnet auch *vṛ́ṣan* allein oft genug den Hengst, z. B. 1, 186, 5; 3, 35, 3; 4, 2, 2; 4, 6, 9; 7, 71, 3, und noch Hemacandra, An. 2, 281 f. führt es in dieser Bedeutung auf.

glaube, mit Recht. Der *vṛṣā vājī* kann hier zum Vergleiche nur deshalb herangezogen sein, weil der Laut, den er ausstößt, wenn er sich unter die Muttertiere mischt, als glückbringend galt. Tatsächlich wurde aber in späterer Zeit das Wiehern des Pferdes so angesehen. In Jagaddevas Svapnacintāmaṇi 1,135 heißt es: *gītadhvanivedadhvanigajabṛṃhitasiṃhanādahayaheṣāḥ | yo bhṛśam ākarṇayati prajāyate tasya śubhalābhaḥ* und in Vasantarājas Śākuna: *heṣāravaṃ muñcati vāmato yaḥ ... tuṅgaṃ turaṅgaḥ sa padaṃ dadāti.*[1] Diese Anschauung ist aber viel älter. Mbh. 3, 161, 26 wird das siegbringende Gewieher der Rosse des Kubera erwähnt, *hreṣayāmāsur anyonyaṃ hreṣitair vijayāvahaiḥ.* Unter den Vorzeichen des Sieges, die Vyāsa Mbh. 6, 3, 65 ff. aufzählt, wird auch das angenehm klingende Gewieher der Rosse erwähnt (V. 69): *alaṃkāraiḥ kavacaiḥ ketubhiś ca sukhapraṇādair heṣitair vā hayānām | bhrājiṣmatī duṣprativīkṣaṇīyā yeṣāṃ camūs te vijayanti śatrūn.* Mbh. 4, 46, 24 ff. zählt Droṇa die ungünstigen Vorzeichen auf, die sich im Heere des Duryodhana vor dem Kampf einstellen. Der Text der Ausgabe ist in diesem Abschnitt, wie schon der abrupte Eingang zeigt, lückenhaft. In den verlorengegangenen Versen muß Droṇa auch von den für die Pāṇḍavas günstigen Vorzeichen und darunter von dem Wiehern der Rosse des Arjuna gesprochen haben,[2] denn Karṇa[3] wendet sich in schneidendem Hohne dagegen (4, 47, 23): *hreṣitaṃ hy upaśṛṇvāne droṇe sarvaṃ vighaṭṭitam* ‚wenn Droṇa das Gewieher hört, ist alles zusammengebrochen', und er schmäht das Omen als Aberglauben: *aśvānāṃ hreṣitaṃ śrutvā kaḥ praśaṃsāparo*[4] *bhavet | sthāne vāpi vrajanto vā sadā hreṣanti vājinaḥ.* Wenn Māgha Śiś. 17, 31 in der Schilderung von Kṛṣṇas Heer sagt, daß ‚die Siegesrosse wieherten' (*jayaturagā jiheṣire*), so zeigt er, daß ihm die Anschauung über das Wiehern bekannt war.

---

[1] Angeführt von Hultzsch, Prolegomena zu des Vasantarâja Çâkuna, S. 71 f.

[2] In der Kumbakonam-Ausgabe 4, 46, 14 findet sich ein Hinweis darauf: *aśvānāṃ svanatāṃ śabdo vahatāṃ pākaśāsanim | vānarasya rathe divyo nisvanaḥ śrūyate mahān.* Es scheint mir aber, daß die Strophe später hinzugefügt ist.

[3] In C vielmehr Duryodhana, da der Vers 4, 47, 20 a b von B hier fehlt.

[4] Vgl. 4, 47, 27 *kathaṃ vā sa praśasyate.*

So erklärt es sich auch, daß beim Aśvamedha auf das Wiehern des Opferrosses Wert gelegt wurde. Das Gewieher wurde als Vertreter des Stotra angesehen und man lockte es hervor, indem man dem Rosse Stuten vorführte; siehe Kāty. Śrautas. 20, 5, 4 *vaḍabā darśayaty abhirasati tat stotram* und ausführlicher Lāṭy. Śrautas. 9, 9, 19 f. *sarpatsu yajamāna udgātāraṃ brūyād udgātar apa tvāvṛṇe śatena ca niṣkeṇa cāśvo ma udgāsyatīti | aśvam āstāvam ākramayya vaḍabāṃ darśayeyuḥ | tāṃ yadābhikranded atha yajamāna udgātāraṃ brūyād udgātar upa tvāhvaye śatena caiva niṣkeṇa ca tvam eva ma udgāsyasīti.*

Die professionellen Naimittikas haben dann das Gewieher, das den Tod des Feindes oder Sieg prophezeit, nach seiner Art und dem Ort, wo es erschallt, genauer bestimmt. So gibt Varāhamihira, Bṛhats. 92, 7 f. an: *krauñcavad ripuvadhāya heṣitaṃ grīvayā tv acalayā ca sonmukham | snigdham uccam anunādi hṛṣṭavad grāsaruddhavadanaiś ca vājibhiḥ || pūrṇapātradadhiviipradevatā gandhapuṣpaphalakāñcanādi vā | dravyam iṣṭam atha vāparaṃ bhaved dheṣatāṃ yadi samīpato jayaḥ.* Ein Pferd, das das Gewieher eines anderen Pferdes erwidert, bringt seinem Herrn bald Glück (Bṛhats. 92, 13 *anyaturagaṃ pratiheṣate ... yo 'śvaḥ sa bhartur acirāt pracinoti lakṣmīm*). Die Naimittikas lehren dann weiter, daß unter gewissen Bedingungen das Gewieher auch Unglück anzeigen könne. So soll es Gefangenschaft und Niederlage voraussagen, wenn die Pferde bei Sonnenaufgang, am Mittag, bei Sonnenuntergang und um Mitternacht wiehern und dabei nach der der Sonne gegenüberstehenden Richtung[1] blicken (Bṛhats. 92, 10 *sandhyāsu dīptām avalokayanto heṣanti ced bandhaparājayāya*), und unter den ungünstigen Vorzeichen wird das übermäßige, das leise und rauh klingende Gewieher genannt (Bṛhats. 92, 11 *atīva heṣanti ... pravadanti yātrām ... dīnakharasvarāś ca ... bhayāya dṛṣṭāḥ*).[2] Das sind indessen sicherlich nur

[1] Von der *dīptā*-Gegend kommt stets Unglück.

[2] Zu allen diesen Angaben führt Bhaṭṭotpala in seinem Kommentar zur Bṛhats. Parallelen aus einem anderen Werke an.

spätere Klügeleien der Auguralwissenschaft, die über die eigentliche Bedeutung des Pferdegewiehers nicht täuschen dürfen.

Auch bei Persern und Germanen galt das Wiehern des Pferdes als günstiges Zeichen. Herodot 3, 84 f. erzählt, wie die sechs vornehmen Perser nach der Ermordung des Magiers über die Königswahl die Verabredung treffen: *ὅτευ ἂν ὁ ἵππος ἡλίου ἐπανατέλλοντος πρῶτος φθέγξηται ἐν τῷ προαστείῳ αὐτῶν ἐπιβεβηκότων, τοῦτον ἔχειν τὴν βασιληίην*, und wie dann der schlaue Stallknecht des Dareios den Hengst seines Herrn dadurch in der Vorstadt zu wiehern veranlaßt, daß er ihn am Abend vorher dort mit einer Stute zusammenbringt; ebenso Justinus 1, 10. Von den Germanen berichtet Tacitus, Germ. 10: proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres, apud sacerdotes; se enim ministros deorum, illos conscios putant. Und genau so wie bei den Indern galt bei uns, wie Grimm, D. Myth. 2, 548 f., bemerkt, noch im Mittelalter das Wiehern als ein Vorzeichen des Sieges, und wenn sich die Rosse ihrer freudigen, mutweckenden Stimme enthielten, der Niederlage. Grimm verweist dafür auf eine Stelle aus der Reimchronik von Flandern (herausg. von Kausler, 7150 ff.), wo der Zug des französischen Heeres in eine unglückliche Schlacht gegen die Vlamingen geschildert wird:

ende neder commende de rechte wege
sone was onder theere ghehort
peert neyen weder no voert.

Im Volksglauben wurde das Pferdegewieher auch sonst im allgemeinen als günstig angesehen. In Grimms D. Myth. 3, 442 wird aus der Chemnitzer Rockenphilosophie angeführt: ‚wer pferdegewieher hört, soll fleißig zuhören, denn sie deuten gut glück an.‘ Übermäßiges Wiehern gilt allerdings auch als schlechtes Vorzeichen, genau so wie in Indien. Birlinger, Volksthümliches aus Schwaben 1, 121,

teilt aus Ertingen mit: ‚Wenn ein Pferd auf dem Antritt zu einer Reise ohne nähern Grund viel wiehert, „weinelet“, soll man lieber umkehren. Es bedeutet nichts Gutes.‘ [1]

Das Rindergebrüll scheint in der indischen Auguralkunde eine viel geringere Rolle gespielt zu haben. Allerdings wird in dem Kuhsegen RV. 6, 28, 6 von den Kühen gesagt: *bhadráṃ gṛháṃ kṛṇutha bhadravācaḥ* ‚ihr schafft dem Hause Glück, ihr mit der glückbringenden Stimme‘.[2] Ebenso wird es später als ein günstiges Zeichen angesehen, wenn die Kühe brüllend heimkehren; Bṛhats. 91, 3 *āgacchantyo veśma bambhāraveṇa . . . dhanyā gāvaḥ syuḥ*. Aber im allgemeinen bedeutet das Brüllen der Kühe eher Unglück und auch das Brüllen des Stieres ist nur, wenn es nachts ertönt, günstig; Bṛhats. 91, 2 *akāraṇe krośati ced anartho bhayāya rātrau vṛṣabhaḥ śivāya* ‚wenn eine Kuh ohne Grund brüllt, kommt Unheil. Brüllt sie in der Nacht, so verkündet sie Gefahr. Ein Stier aber, der bei Nacht brüllt, bringt Glück‘. Dazu stimmt Viṣṇudharmott. in Adbh. 644 = Agnipur. 231, 21 *bhayāya svāmino jñeyam animittaṃ rutaṃ gavām | niśi caurabhayāya syāt*, Garga in Adbh. 642 = Agnipur. 231, 22 *śivāya svāmino rātrau balīvardo nadan bhavet*,[3] und im wesentlichen auch Vasantarājas Śāk., wo unter den günstigen Vorzeichen noch das Gebrüll des wütenden Stieres und das leise Brummen der Kühe bei Nacht genannt werden, unter den ungünstigen das Brüllen vieler Kühe

---

[1] Das Achten auf das Pferdegewieher mag, da es sich gleichmäßig bei Ariern und Germanen findet, bis in die indogermanische Zeit zurückgehen. Auch bei den Slawen wurden in vorchristlicher Zeit überall Pferde als Orakeltiere benutzt, es wurde aber nicht aus ihrem Gewieher geweissagt, sondern aus der Art, wie sie in den Boden gesteckte Spieße überschritten. Ähnlich war das Pferdeorakel, durch das bei den Liven und ihren Nachbarn ermittelt wurde, ob ein Blutopfer den Göttern angenehm wäre oder nicht; siehe Ersch und Gruber unter Orakelpferde. In der Lausitz horcht am Weihnachtsabend das Mädchen an der Tür des Pferdestalls; wenn ein Pferd wiehert, so verheiratet sie sich im nächsten Jahre (Hopf, Thierorakel und Orakelthiere, S. 73 f.). Ob das ursprünglich slawisch oder aus germanischem Glauben übernommen ist, läßt sich wohl kaum entscheiden.

[2] Vgl. auch 6, 28, 1 *á gávo agmann utá bhadrám akran*.

[3] Die beiden Zitate nach J. von Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva, S. 203.

bei Tage: *vāmo 'nulomaś ca ravaḥ khureṇa śṛṅgeṇa cāgre khananaṃ pṛthivyāḥ | praśasyate dakṣiṇataś ca ceṣṭā tathā niśīthe ninado vṛṣasya || bhambhāravo vāmadiśiṣṭasiddhyai siddhyai gavāṃ syur niśi huṃkṛtāni | gāvo niśīthe saravā bhayāya bhayāya bahvyo divase raṭantyaḥ.*[1]

Ich glaube, daß wir nach alledem *vṛ́ṣā vājī́* in 2, 43, 2 wohl mit Sicherheit auf das Pferd beziehen und schon der ṛgvedischen Zeit die Anschauung zuschreiben dürfen, daß das Gewieher des Pferdes Glück, Gewinn, Sieg bedeutete. Ich glaube, daß wir dazu um so mehr berechtigt sind, als dadurch auch einige andere Äußerungen in den Liedern, wie mir scheint, einen tieferen Sinn bekommen. In 2, 11, 7—10 haben wir eine Schilderung des Vṛtrakampfes. Sie beginnt mit den Worten: *hárī nú ta indra vājáyantā ghṛtaścútaṃ svārám asvārṣṭām* ‚deine beiden den Sieg erstrebenden Falben, o Indra, haben den schmelzbuttertriefenden Schall erschallen lassen'. *Ghṛtaścút* wird das Gewieher hier genannt, nicht weil es, wie Sāyaṇa meint, der Donner der Wolke ist, der den Regen strömen läßt, sondern weil es den baldigen Gewinn des *ghṛtá*, des Wassers, vorhersagt. 1, 36, 8 wird mit Bezug auf die Eroberungs- und Beutezüge der Väter gesagt: *ghnánto vṛtrám ataran ródasī apá urú kṣáyāya cakrire | bhúvat káṇve vṛ́ṣā dyumny áhutaḥ krándad áśvo gáviṣṭiṣu* ‚den Feind erschlagend schritten sie über Himmel und Erde und die Wasser; weites (Land) haben sie sich zum Wohnen gemacht. Bei Kaṇva ward der Stier glänzend, als er (mit Schmelzbutter) begossen war; das Roß wieherte bei den Beutezügen um Rinder'. Sicherlich ist das Roß hier ebenso wie der Stier auf Agni zu beziehen; wie der Dichter dazu kam, gerade das Bild des wiehernden Rosses hier zu brauchen, versteht man aber doch erst, wenn man weiß, daß das Wiehern des Rosses Sieg und Gewinn kündete. So aufgefaßt paßt die Äußerung gut in den Zusammenhang des Liedes, das, wie VV. 2, 4, 10, 12, 13, 17 zeigen, ganz von dem Gedanken an Siegerlangung beherrscht ist.

---

[1] Angeführt von Hultzsch, a. a. O., S. 72.

Der Glaube an die günstige Vorbedeutung des Pferdegewiehers wird dazu beigetragen haben, daß man Agni auch sonst gern mit einem wiehernden Rosse verglich,[1] und vielleicht gelingt es unter Berücksichtigung dieser Anschauung, auch der Eingangsstrophe des Marutliedes 5, 59, 1 einen Sinn abzugewinnen. Sie beginnt: *prá va spáḷ akrant suvitáya dāváné 'rcā divé prá pṛthivyá ṛtáṃ bhare.* Schwierigkeiten macht hier die Mehrdeutigkeit des *akran.* Oldenberg ist überzeugt, daß *akran* nur von *kṛ* kommen könne; er erklärt daher *spáṭ* für eine Interjektion.[2] Aber eine solche ist nirgends bezeugt. In 8, 61, 15 *índra spáḷ utá vṛtrahá paraspá no váreṇyaḥ* kann *spáṭ* doch nur ‚Späher‘ sein, und in 10, 35, 8 *víśvā íd usrá spáḷ úd eti sūryaḥ* paßt die gleiche Bedeutung vortrefflich; Oldenberg selbst gibt das Ṛgveda 2, 125 zu. Also wird auch in 5, 59, 1 *spáṭ* ‚Späher‘ und das dazugehörige *prá akran* 3. Sing. sein. Nun zeigt die 3. Sing. des Aorists von *krand* allerdings viermal im RV. die Form des *s*-Aorists: *ákrān* 9, 64, 9; 9, 97, 40; *akrān* 9, 69, 3; *sám akrān* 2, 11, 8. Man hat daher *akran* zu *kram* ziehen wollen. Allein bei den Wurzeln auf *n, m, nd* sind die 2. und 3. Sing. der beiden Aoriste offenbar schon in alter Zeit durcheinandergeworfen worden, da sie sich nur durch die Quantität des Vokals unterschieden. Auch in 7, 5, 7 *tváṃ bhúvanā janáyann abhí krann ápatyāya jātavedo daśasyán* kann *abhí kran* doch nur zu *krand* gehören; es ist zu übersetzen: ‚die Wesen zeugend wieherst du (Agni ihnen) zu, zur Nachkommenschaft verhelfend, du Wesenkenner‘.[3] Ebenso finden wir von *skand adhiṣkán* RV. 10, 61, 7, *áskan, skan* VS. ŚB. KŚ. GB. Vait., aber *áskān, skān* KS. MS. TB. TA. ĀpŚ. ŚŚ.[4] Andererseits ist gerade von *kram,* soviel ich weiß, sicher nur *ákrān* KSA. TS.

---

[1] ZB. 1, 58, 2; 173, 3; 3, 26, 3; 7, 5, 7.

[2] Vgl. SBE. 32, 349.

[3] Auch hier dürfte das Wiehern Agnis hervorgehoben sein, weil es ein günstiges Vorzeichen für die Fortpflanzung des Geschlechtes ist.

[4] Siehe die Stellen in Bloomfields Konkordanz unter *askan gām ṛṣabho yuvā, askann adhita prājani, askan parjanyaḥ pṛthivīm, askān ajani prājani, askān ṛṣabho yuvā gāḥ, askān dyauḥ pṛthivīm, askān somaḥ, brahman somo 'skan, drapsas te dyāṃ mā skan.*

TB. ApŚ. bezeugt.[1] Es scheint mir danach der Ableitung von *akran* in 5, 59, 1 von *krand* nicht nur nichts im Wege zu stehen, sie muß sogar als die wahrscheinlichere gelten. Es fragt sich, wer der *spáṭ* ist. Nach Graßmann und Bergaigne 2, 378 scheint darunter der Blitz verstanden zu sein; das ist nicht mehr als eine Vermutung. Sehen wir uns die Marutlieder des Śyāvāśva 5, 52—60[2] an, so finden wir, daß zwei von ihnen, 5, 56 und 5, 60, mit einer Anrufung Agnis beginnen; Agni ist überhaupt der einzige Gott, der in diesen Liedern neben den Maruts erwähnt wird (5, 58, 3; 60, 6—8), wenn man von dem farblosen *rudrāsa índravantaḥ* in 5, 57, 1 absieht. Ludwig hat daher gewiß recht, wenn er in dem *spáṭ* Agni sieht. Allerdings tritt Agni sonst nicht als Späher der Maruts auf. Man wird daher *vaḥ* als objektiven Genitiv fassen müssen; ähnlich nennt der Dichter in 4, 13, 3 die Sonne *spáśaṃ víśvasya jágataḥ* ‚den Beobachter der ganzen Welt'. Auf keinen Fall ist aber *vaḥ*, wie Sāyaṇa will, mit *suvitáya dāváne* zu verbinden. *Suvitáya dāváne* ist entweder im allgemeinen Sinne zu verstehen, wie in 5, 57, 1; 59, 4, wo von dem Kommen der Maruts *suvitáya, suvitáya dāváne* gesprochen wird, oder es ist insbesondere auf das Gelingen des Liedes zu beziehen, das der Dichter vortragen will. Bei dieser Auffassung würde sich der sonst gänzlich fehlende Gedankenzusammenhang zwischen den beiden ersten Pādas einstellen und außerdem die genaue Parallelität zu 5, 60, 1 ergeben, wo Agni gebeten wird, den Glückswurf auszusondern, d. h. dem Dichter zu helfen, das Lied zustande zu bringen: *īḷe agním svávasam námobhir ihá prasattó ví cayat kṛtáṃ naḥ | ráthair iva prá bhare vājayádbhiḥ pradakṣiṇín marútāṃ stómam ṛdhyām.* Ich übersetze demnach in 5, 59, 1: ‚Nach euch ausspähend hat er aufgewiehert, um Glück zu geben; ich will dem Himmel singen, der Erde trage ich die Wahrheit vor.'

Häufiger noch als Agni wird Soma mit einem wiehernden Roß verglichen, und ein paarmal heißt es dann, daß er Gewinn oder

[1] Siehe die Stellen a. a. O. unter *ákrān vājī kramair atyakramīd vājī, ákrān vājī pṛthivīm, ákrān vājy antarikṣam.*

[2] 5, 61 dürfen wir hier beiseite lassen, da es einen besonderen Charakter hat.

Beute zusammenwiehern möge; so 9, 64, 3 *áśvo ná cakrado vŕ̥ṣā sáṃ gā́ indo sám árvataḥ | ví no rāyé dúro vr̥dhi* ,wie ein Pferd mögest du, der Stier,[1] uns Kühe und Rosse zusammenwiehern, o Indu. Öffne uns die Tore zum Reichtum'; 9, 90, 4 *apáḥ siṣāsann uṣásaḥ svàr gā́ḥ sáṃ cikrado mahó asmábhyaṃ vā́jān* ,die Wasser zu gewinnen suchend, die Morgenröten, das Sonnenlicht, die Kühe, wiehere uns große Gewinne zusammen'. Wir werden danach auch 9, 67, 4 *hárir vā́jam acikradat* übersetzen müssen: ,der Falbe hat Sieg gewiehert', nicht etwa wie z. B. Graßmann: ,schon wiehert nach dem Kampfpreis er'.[2] Auch von Indra heißt es einmal 10, 96, 10 *átyo ná vā́jam hárivā̃ acikradat* ,wie ein Roß hat der Falbenherr Sieg gewiehert'.[3] Die Sieg oder Gewinn wiehernden Rosse der vedischen Lieder sind aber doch sicherlich nichts anderes als die Rosse, die nach dem Epos *hreṣitair vijayāvahaiḥ* ,mit Sieg herbeiführendem Gewieher' wiehern.

Was hier durch *vā́jaṃ krand,* ist in 5, 84, 2 durch *vā́jaṃ heṣ* ausgedrückt; die Erde schleudert also das befruchtende Naß ,wie ein Sieg wieherndes (Roß)' oder ,als ob es Sieg wieherte' vorwärts. Der Vergleich von flutenden Wassermassen mit vorwärts stürmenden Rossen oder Wagen ist den vedischen Dichtern geläufig; 5, 53, 7 *tatr̥dānā́ḥ síndhavaḥ kṣódasā rájaḥ prá sasrur dhenávo yathā | syanná áśvā ivā́dhvano vimócane* ,die (Himmels-) Ströme, erbohrt, stürzten mit ihrem Schwall in den Luftraum wie Kühe, wie Rosse laufend am Ausspann der Fahrt'; 1, 130, 5 *tváṃ vŕ̥thā nadyà indra sártavé 'cchā samudrám asr̥jo ráthā̃ iva vājayató ráthā̃ iva* ,du, Indra, ließest die Flüsse los, um nach eigener Lust zum Meere zu laufen wie Wagen, wie nach dem Siegespreis strebende Wagen'; 8, 12, 3 *yéna síndhuṃ mahīr apó ráthā̃ iva pracodáyaḥ* ,(der Rausch), mit dem du (Indra) die großen Wasser wie Wagen zum Sindhu vorwärts triebst'.[4] Das Rauschen der Wasser aber wird

---

[1] *vŕ̥ṣā* steht hier nur, weil das Lied 9, 64, 1—3 mit dem Worte *vŕ̥ṣan* spielt.

[2] Ludwigs Übersetzung: ,der Gelbe hat Kraft gebrüllt' kommt dem Richtigen näher.

[3] Hier läßt auch Ludwig den Herrn der Falben ,nach kräftigem Futter' wiehern.

[4] Vgl. auch 3, 1, 4.

auch sonst, je nach dem gewählten Bilde, durch Ausdrücke bezeichnet, die eigentlich Tierstimmen bezeichnen, wie *nu* (8, 69, 11; 70, 4) oder *ru* (6, 61, 8). 1, 54, 1 heißt es von Indra *ákrandayo nadyàḥ*. *Nadī* wird AV. 3, 13, 1 ganz richtig von *nad* abgeleitet, das 1, 30, 16 usw. auch vom Gewieher des Pferdes gebraucht wird: *yád adáḥ saṃprayatír áhāv ánadatā haté | tásmād ā́ nadyò nā́ma stha.*

Nicht weniger umstritten wie die Bedeutung von *héṣantam* ist die von *heṣá* in *heṣákratu* in 3, 26, 5, wo die Maruts *siṁhā́ ná heṣákratavaḥ sudā́navaḥ* genannt werden. Nach Roth im PW. bedeutet *heṣákratu* ‚zu brüllen verlangend, gern brüllend', nach Graßmann ‚mächtig brüllend', nach Ludwig ‚stark brüllend'. Alle drei leiten *heṣá* also von *heṣ* ‚wiehern' ab, was ich für ausgeschlossen halte, da Löwen nicht wiehern. Von Bradke, KZ. 28, 297, wollte *heṣá* lieber zu einem *heṣ, hiṣ* stellen, von dem er annahm, daß es ‚glühen' bedeute. Eine Wurzel mit dieser Bedeutung gibt es nicht, aber auch davon abgesehen dürfte der Vergleich der Maruts mit Löwen, ‚die mächtig glühen (indem ihre Blitze mit dem funkelnden Auge des Raubtieres verglichen werden)', etwas befremdlich erscheinen. Ebenso verfehlt ist Pischels Erklärung Ved. St. 1, 48. Er führt *heṣá* wie *héṣant* auf den Aoriststamm von *hi* zurück, indem er sich auf Bildungen wie *néṣatama, néṣṭṛ* von *nī, jeṣá* von *ji* beruft. *Heṣákratu* soll ‚gewaltige Kraft habend' bedeuten, mit der gleichen Sinnesentwicklung von *heṣá*, wie Pischel sie für *héṣant* annimmt. Ich kann nach dem oben Dargelegten für *heṣá* weder die Grundbedeutung ‚eilig' noch eine Entwicklung dieser Bedeutung zu ‚gewaltig' anerkennen, aber auch *krátu* kann doch nicht ‚Kraft' in dem Sinn, in dem es hier gebraucht sein müßte, bedeuten. Während Geldner im Glossar *heṣákratu* als ‚dessen Wille das Brüllen ist, seinen Willen (oder Mut) durch Brüllen kundgebend' erklärte, gibt er es in der Übersetzung durch ‚mutgetrieben' wieder. Da er keine Erläuterung hinzufügt, weiß ich nicht recht, wie er diesen Sinn aus dem Kompositum herauslesen will; das ‚getrieben' verrät, daß er *heṣá* jedenfalls von *hi* ‚antreiben' ableiten will.

Für die richtige Deutung von *heṣákratu* kommt es ebensosehr auf das *krátu* wie auf das *heṣá* an. *Krátu* bezeichnet die geistige Kraft nach der Seite des Intellekts wie des Wollens; *heṣá* ist, nach dem Akzent zu urteilen, eher Adjektiv als Substantiv, wenn auch eine sichere Entscheidung nicht möglich ist. Ich leite es von einer Wurzel *hiṣ* ‚verletzen' ab, die uns in der jüngeren Form *hiṃs* vorliegt. *Heṣákratu* würde also der sein, ‚dessen Sinnen verletzend (oder Verletzung) ist', ‚der zu verletzen beabsichtigt'. Wenn die Löwen hier *heṣákratavaḥ* genannt werden, so ist das dem Sinne nach genau dasselbe als wenn im Pali Jāt. 536, 2 der Löwe *sīho parahiṃsane rato* genannt wird. *Prakīrṇā hiṃsrāḥ kravyādāḥ* bezeichnet Viṣṇu 44, 10 die Tiergattung, die wir ‚Raubtiere' oder ‚reißende Tiere' zu nennen pflegen, und in demselben Sinne wird später *hiṃsra* in Verbindung mit *paśu* (Hal. 5, 46; Hem. Abh. 1216; Trik. 264; Kavitāmṛtak. 20) oder *jantu* (Kathās. 60, 38; Pañcar. 1, 11, 22) oder *hiṃsra* schlechthin (Vaij. 71, 146; Ragh. 2, 27) gebraucht. In den Anfängen liegt diese Bedeutung von *hiṃsra* aber schon im Ṛgveda vor. In 10, 87, 3 wird Agni, der Rakṣastöter, *hiṃsrá* genannt, als er gemahnt wird, beide Fangzähne anzusetzen, den oberen und den unteren wetzend, also deutlich als Raubtier geschildert wird: *ubhóbhayāvinn úpa dhehi dáṃṣṭrā hiṃsráḥ śíśānó 'varaṃ páraṃ ca.*

Der Vergleich mit reißenden Löwen paßt aber auch gut für die im Gewitter dahinstürmenden Maruts. Sie sind furchtbar, grausig anzusehen: *bhīmásaṃdṛśaḥ* 5, 56, 2, *ghorávarpasaḥ* 1, 19, 5; 64, 2; furchtbar, grimmig: *bhīmāsas túvimanyavaḥ* 7, 58, 2; ihr Sinn ist zornig: *krúdhmī mánāṃsi* 7, 56, 8; jeder, der das Sonnenlicht schaut, fürchtet sich bei ihrer Fahrt: *víśvo vo yáman bhayate svardṛ́k* 7, 58, 2; man bittet sie, das Geschoß fernzuhalten: *sánemy asmád yuyóta didyúm* 7, 56, 9. So werden sie auch sonst bisweilen wegen ihrer Wut mit wilden Tieren verglichen. Sie sind an Stärke furchtbar wie wilde Tiere: *mṛgā́ ná bhīmás táviṣībhiḥ* 2, 34, 1; ihr Andrang ist mächtig wie ein Bär, furchtbar wie ein wütender Stier: *ṛ́kṣo ná vo marutaḥ śímīvāṃ ámo dudhró gaúr iva bhīmayúḥ* 5, 56, 3.

Von seiten der Bedeutung läßt sich, wie mir scheint, kaum etwas gegen meine Auffassung von *heṣákratu* einwenden, es fragt sich nur noch, ob wir berechtigt sind, *hiṣ* als die ältere Form der Wurzel *hiṃs* anzusetzen. Der herrschenden Ansicht, daß *híṃsati* Desiderativ von *han-* sei, ist zuerst wohl Wackernagel, Aind. Gr. 1, 44; 231, entgegengetreten. Bartholomae, ZDMG. 50, 720, hat sie verteidigt. Eingehend hat dann Güntert, IF. 30, 106 ff., die Frage behandelt. Ich stimme Günterts Ansicht, daß *híṃsati* keine Desiderativbildung sein könne, durchaus zu, da es nirgends desiderativen Sinn hat und außerdem *jighāṃsa* als Desiderativstamm von *han* seit dem RV. bezeugt ist. Dagegen spricht weiter, daß schon in der älteren Sprache Desiderativbildungen zu *híṃsati*, wie *jíhiṃsiṣanti* ŚBr. 9, 1, 1, 35, *jíhiṃsiṣet* ŚB. 9, 2, 1, 2, vorkommen. Wackernagel, Ai. Gr. 1, 44, hat zu *híṃsati hīḍ* ‚zürnen' gestellt, das er auf **hiṣ-d* zurückführt. Im Pali erscheinen neben *hiṃsati*, *hiṃsā*, *vihiṃsati*, *vihiṃsā* Formen mit *e* in der Wurzelsilbe: *viheseti*, *vihesā*, *vihesaka*, die allerdings nicht direkt von einer Wurzel *hiṣ* abgeleitet zu sein brauchen, da sie sich aus *vihiṃsayati* usw. erklären lassen. Eine Parallele bildet pr. *kesua* neben *kiṃsua* aus *kiṃśuka* (Hem. 1, 86). Neben *hiṃsati*, *vihiṃsati* steht im Pali aber auch das damit völlig synonyme *heṭheti*, *viheṭheti*, das nicht nur in das Sanskrit der Buddhisten übergegangen ist, sondern auch im Dhātupāṭha mit dem Präsens *heṭhati*, *heṭhate* aufgeführt wird. P. *heṭheti* könnte über **heṭṭhayati* auf **hiṭṭhayati* und weiter **hiṣṭayati* zurückgehen, das eine Ableitung von **hiṣṭi* sein könnte wie *kīrtayati* von *kīrti*. Wahrscheinlicher ist es mir, daß sk. *heṭhati*, *heṭhate* aus **heṣṭati*, **heṣṭate* entstanden sind und daß sich p. *heṭheti* zu **heṣṭate* verhält wie p. *veṭheti* zu sk. *veṣṭate*. Sk. **heṣṭate* würde dann eine Präsensbildung von der Wurzel *hiṣ* sein, die ihre Parallelen in *veṣṭate*, *dyotate*, *cetati* usw. hat.[1] So

---

[1] Mit diesen Formen hat schon Charpentier, WZKM. 30, 107, *heṭhati* zusammengestellt. Im übrigen erklärt Charpentier, Desiderativbildungen der indoiranischen Sprachen, S. 73 f., daß er trotz Wackernagel und Güntert an der Ansicht, daß *hiṃs* Desiderativbildung von *han* sei, festhalte. Darüber ist nichts weiter zu sagen. Charpentier führt zugunsten seiner Ansicht aber auch an, daß die indischen

werden wir, wie mir scheint, mit Notwendigkeit auf den Ansatz einer Wurzel *hiṣ* geführt.

Güntert nimmt an, daß von *hiṣ* ein Nasalpräsens **hiṃṣáti* gebildet sei, dessen Akzent später verschoben sei, wie in *dáśati*, *sájati*, *svájati*, *dṛ́ṃhati* (neben *dṛṃháti*), *śúmbhati* (neben *śumbháti*) usw. Er hält es für möglich, daß die Akzentverschiebung in *híṃsati* unter dem Einfluß von *níṃsate* ‚sie küssen' erfolgt sei, was ich für sehr unwahrscheinlich halte, da sich die beiden Formen, wenn sie auch reimen, der Bedeutung nach doch ganz fernstehen. Über das *s* von *híṃsati* spricht sich Güntert nicht aus; schließt man sich Wackernagels Ansicht an, daß *s* im Indischen auch hinter nasalem ĭ̃, ŭ̃, ṛ̆̃ und hinter Anusvāra, dem ĭ, ŭ, ṛ̆ vorausgehen, zu *ṣ* wird — und ich halte sie für unbedingt richtig —, so würde sich *híṃsati* für **híṃṣati* nur durch die Beeinflussung durch das Adjektiv *hiṃsrá*, wo *s* lautgesetzlich ist, erklären lassen. Viel besser erklärt sich das *s* aber doch, wenn man mit Wackernagel annimmt, daß von *hiṣ* ein Präsens nach der 7. Klasse gebildet wurde. Daß der Wechsel des Zischlauts von *hinásti* — **hiṃṣánti* ausgeglichen wurde, ist begreiflich; in *pináṣṭi* — *piṃṣánti*, *śináṣṭi* — *śiṃṣánti* ist der Ausgleich in umgekehrter Richtung erfolgt.

Nun ist *hinásti* aber doch mehr als ein Postulat; es findet sich in der Sprache seit dem AV. Bartholomae erklärt es allerdings für unmöglich, dieses *hinásti* als eine ursprüngliche Bildung anzusehen, da es erst vom AV. an vorkommt, ‚während *hiṃs* schon im RV. steht'. Güntert, der sich dieser Ansicht offenbar anschließt, sucht

---

Grammatiker *hiṃs* so aufgefaßt hätten und somit die ‚ganze indische Tradition' dafür spräche. Da nicht anzunehmen ist, daß jemand eine so schwerwiegende Behauptung einfach aus der Luft greift, so stützt sich Charpentier offenbar auf Quellen, die mir unbekannt sind. Ich möchte mich hier mit der Feststellung begnügen, daß Pāṇinis Werk jedenfalls nicht zu diesen Quellen gehört. Im Pāṇineischen Dhātupāṭha wird *hisi hiṃsāyām* unter den *rudhādayaḥ* (7. Klasse) und den *ādhṛṣīya* der *curādayaḥ* (10. Klasse) aufgeführt. Nach Pāṇ. 7, 1, 58 wird die Wurzel zunächst nasaliert; Pāṇini selbst führt sie in 3, 2, 146; 167 als *hiṃsa*, 6, 1, 188 als *hiṃs* an. Die Formen *hiṃsayati*, *hiṃsati* ergeben sich nach den allgemeinen Regeln. *Hinasti* wird von *hiṃs* nach 6, 4, 23 gebildet, die schwachen Formen *hiṃsanti* usw. nach 6, 4, 111.

die Entstehung von *hinásti* durch die Annahme zu erklären, daß sich nach dem Nebeneinander von *yunákti* — *yuñjati*, *pṛṇákti* — *pṛñcati*, *śinaṣṭi* — *śiṃṣati*, *ubhnáḥ* — *umbhata*, *tṛṇeḍhi* — *tṛṃhanti* u. a. neben *hiṃsati* ein jüngeres *hinásti* eingestellt habe. Dagegen läßt sich geltend machen, daß die Sprache in ihrem ganzen Verlauf, bis in die Prakrits hinein, den umgekehrten Weg eingeschlagen hat: *yuñjati*, *pṛñcati*, *śiṃṣati*[1] sind, wie übrigens Güntert selbst bemerkt, jünger als *yunakti*, *pṛṇakti*, *śinaṣṭi* und stehen auf einer Stufe mit Formen wie p. *bhindati*, *bhuñjati*, *chindati* usw., die von der 3. Plur. aus die Sanskritformen *bhinatti*, *bhunakti*, *chinatti* usw. verdrängt haben. Ich kann aber auch nicht zugeben, daß *hinásti* eine jüngere Bildung sein müsse, weil sie im RV. fehlt. Im RV. kommt überhaupt keine Form vom Präsens Sing. des Verbums vor; wir wissen also gar nicht, wie in ṛgvedischer Zeit der Singular des Präsens lautete. Warum sollte man aber eine Form wie *hinásti* nicht auch noch zu einer Zeit gebraucht haben, als man schon *híṃsanti* sagte? Daß das tatsächlich in ṛgvedischer Zeit der Fall war, wird aber doch mehr als wahrscheinlich, da, soweit ich sehe, im ganzen Bereiche der vedischen Literatur mit einer einzigen Ausnahme vom Präsens Sing. nur Formen nach der 7. Klasse vorkommen. Die Stellen[2] sind: *hinasmi* Kāṭh. 27, 4; *hinásti*, *hinasti* AV. 2, 12, 2. 3; 5, 17, 7; 5, 18, 13; 15, 5, 1—7; Kāṭh. 6, 7 (bis); 6, 8; 7, 8; 10, 4; 12, 12; 19, 7; 21, 7; 23, 6; 24, 1; 24, 9; 28, 9 (bis); 34, 17; Maitr. S. 3, 1, 8; 3, 3, 6; Taitt. S. 5, 1, 7, 1; Taitt. Br. 2, 3, 2, 5; 2, 3, 4, 6; Ait. Br. 5, 1, 9; Śat. Br. 9, 2, 1, 2 (ter); Gop. Br. 2, 2, 10; Ait. Ār. 2, 5; Śāṅkh. Ār. 12, 25. 27. 28; Ait. Up. 2, 2; Bṛh. Ār. Up. 1, 4, 11; 5, 5, 1; Muṇḍ. Up. 1, 2, 3.

---

[1] Die letzten beiden Beispiele *ubhnáḥ* — *umbhata*, *tṛṇeḍhi* — *tṛṃhanti* bleiben hier besser unerwähnt, da die älteren Formen von *hinásti* doch zu weit abliegen, als daß sie das Muster für die Bildung hätten abgeben können. Übrigens schreibt Güntert *śinasti* — *śiṃsati*. *Śinasti*, das auch sonst gelegentlich in der wissenschaftlichen Literatur auftaucht, verdankt sein Dasein einem Druckfehler in Whitneys Wurzeln usw. S. 173.

[2] Die hier und im folgenden gegebenen Listen, größtenteils auf dem PW. und Spezialglossaren beruhend, können natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen, lassen aber doch die Richtlinien der Entwicklung deutlich erkennen.

Hiṃsati findet sich nur Śāṅkh. Ār. 12, 22. 26 im Verse (*nāsya tvacaṃ hiṃsati jātavedāḥ; na śvāpadaṃ hiṃsati kiṃcanainam*), wo es sicherlich, wie Keith bemerkt, um des Metrums willen für *hinasti* steht, das in demselben Abschnitt in V. 25 (*nainaṃ rakṣo na piśāco hinasti*), 27 (*nainaṃ sarpo na pṛdākur hinasti*), 28 (*nainaṃ pramattaṃ varuṇo hinasti*) erscheint. Andererseits sind auch in der nachvedischen Literatur die Formen des Präsens Sing. nach der 7. Klasse noch häufig genug: *hinasmi* Bhaṭṭ. 6, 38; *hinatsi* Mbh. 1, 98, 16;[1] *hinasti* Manu 2, 180; 5, 45. 47; 6, 69; Mbh. 6, 37, 28; 12, 58, 17; Mahābh. 1, 2, 12; Rām. 5, 67, 17; Suśr. Utt. 50, 3; Kalpanām. 16, 3; Vikramorv. 1, 16; Bṛhats. 41, 14; 57, 51; 78, 17; Bṛhajj. 4, 20; 8, 23; Pañc. Pūrṇabh. 3, 95 (ed. Bühler 3, 105); Subhāṣitārṇava, Ind. Spr.[2] 5504; Dṛṣṭāntaśataka, ebd. 7275; Sarvadarś. 37, 1; *upahinasti* Manu 11, 26. *hiṃsāmi* findet sich Rām. 4, 66, 17 (= B 5, 2, 22); *hiṃsati* Sāmavidhānabrāhm. 2, 3, 11;[2] Mbh. 5, 38, 8; 12, 140, 68; 12, 277, 27.

Aber auch abgesehen vom Singular des Präsens finden sich noch zahlreiche Formen, die zum Präsensstamme nach der 7. Klasse gezogen werden müssen oder können, so in RV. *híṃsānām* 10, 142, 1, *áhiṃsānasya* 5, 64, 3, im AV. *híṃste* 12, 4, 13, *áhiṃsatīm* 9, 3, 22 (metrisch gesichert). Der Form nach kann auch *híṃsanti* RV. 6, 34, 3; AV. 5, 19, 8 hierhergestellt werden; die Akzentverschiebung ist die gleiche wie in *híṃsānām, híṃste.* Aus der übrigen vedischen Literatur gehören hierher: *hiṃstaḥ* Taitt. Br. 1, 7, 5, 3; 1, 7, 10, 5; *hinásāni* Śat. Br. 6, 4, 4, 6; *hinásat* Śat. Br. 1, 7, 4, 16; 6, 4, 4, 6; *hinásātaḥ* Śat. Br. 1, 1, 4, 5; 2, 1, 15 (Text fälschlich *hinásāva íti*); 17; *hinásāta* (!) Mantrap. 2, 17, 13; *hinásān* Mantrap. 2, 17, 13; *hiṃsyā́t, hiṃsyā́t* Maitr. S. 4, 7, 4; Śat. Br. 9, 2, 1, 2; *hiṃsyā́tām* Śat. Br. 7, 1, 1, 38; *hiṃsyúḥ* Śat. Br. 4, 6, 9, 1; *ahinat* Taitt. Br. 2, 3, 2, 5, aus späterer

---

[1] *Kiṃ hinatsi sutān iti* = C 3911, wo *hinasti* Druckfehler ist. In der kritischen Ausgabe 1, 92, 47 hat der Herausgeber vielleicht mit Unrecht *hiṃsasi* in den Text gesetzt (Var. *hinatsi, ca* [oder *tvaṃ, tu*] *haṃsi, ca hiṃsiḥ*). Mbh. 3, 196, 9 steht die merkwürdige Form *hiṃsi* in einem Prosasatz: *kiṃ hiṃsy anāgasaṃ māṃ iti.* Nīlakaṇṭha erklärt sie durch *hinassi tāḍayasi.* Man wird die Bestätigung durch die Handschriften abwarten müssen.

[2] Das Werk ist trotz seines Titels ein Sūtratext.

Zeit *hiṃsyāt* Kāty. Śrautas. 4, 12, 24; Manu 4, 162; 8, 279; 8, 288; 9, 316; Rām. 4, 5, 30; 4, 18, 42 (= B 4, 17, 27); B 4, 8, 9; Mbh. 3, 29, 6; 29, 27; 213, 34; 4, 15, 16; 12, 279, 5; 330, 18; Bhāg. Pur. 6, 18, 47; Suśr. Sūtr. 25, 17; *hiṃsyuḥ* Rām. 2, 91, 9 (= B 2, 100, 8); 5, 30, 30 (= B 5, 29, 25); Mbh. 1, 72, 12; Suśr. Sūtr. 19, 22; *vihiṃsyuḥ* Manu 8, 238; *āhiṃsyuḥ* Manu 7, 20 (v. l.).

Die Formen von dem Präsensstamm nach der *a*-Klasse scheinen weniger häufig zu sein. Aus RV. und AV. läßt sich nur das Part. Fem. *hiṃsantī* anführen, das in *áhiṃsantīḥ* RV. 10, 22, 13; AV. 9, 8, 13—18 vorliegt.[1] Andere derartige Formen sind *āhiṃsanta* Tāṇḍyabr. 21, 12, 2; *ahiṃsanta* Ait. Ār. 2, 1, 4; *upahiṃsantī* Rām. 2, 9, 10; *hiṃsate* Mbh. 13, 94, 10; *hiṃseta* Mbh. 3, 206, 34; *upahiṃseta* Mbh. 13, 98, 50; *hiṃsase* Mārk. Pur. 132, 15.[2]

Von der ältesten Zeit an wird aber das Element *hiṃs*- bei der Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung verwendet; schon im RV. sind *hiṃsīt*, *hiṃsiṣṭa*, *áhiṃsyamānaḥ*, *hiṃsrá* belegt. Daß Pāṇini und seine Nachfolger *hiṃs* daher als Wurzel ansehen, habe ich schon S. 114, Anm. 1, bemerkt.

Meiner Ansicht nach hat das neue Präsens *hiṃsati* und die daraus verallgemeinerte Wurzel *hiṃs* ihren letzten Ursprung in der 3. Plur. Präs. *hiṃsanti*. In dieser Form wird auch zuerst die Akzentverschiebung eingetreten sein, die wir dann auch in den beiden anderen, vom schwachen Präsensstamm gebildeten Formen *híṃsānām* und *híṃste* (gegenüber *hiṃsyā́t*, *hiṃsyúḥ*) finden. Pāṇini lehrt 6, 1, 188 ausdrücklich, daß bei *svap* usw., d. i. *svap*, *śvas*, *an*, und bei *hiṃs* vor einem mit Vokal anlautenden *lasārvadhātuka*, wenn der Vokal nicht das Augment *i* ist, die erste Silbe beliebig betont werde. Als Beispiel führt die Kāśikā *svapanti*, *śvasanti*, *hiṃsanti* an, die also den Ton beliebig auf der ersten oder auf der zweiten Silbe trugen. Derartige Akzentregeln Pāṇinis beruhen offenbar auf der Beobachtung

---

[1] Daneben, wie oben bemerkt, im AV. *áhiṃsatīm*.

[2] Formen wie *hiṃsanti*, *hiṃse* (1. Sg. Med.) sind doppeldeutig und müssen hier natürlich außer Betracht bleiben.

der gesprochenen Sprache; zu seiner Zeit schwankte man also noch zwischen *hiṃsánti* und *híṃsanti.*

Für die von mir angenommene Entstehung der Wurzel *hiṃs* lassen sich aber auch noch genaue Parallelen anführen, von denen hier *jinv* und *pinv* erwähnt seien. Zu *jyā* (*jī*), *pyā* (*pī*) wurde zunächst[1] ein Präsens nach der 5. Klasse gebildet, von dem Reste in *prá jinóṣi* 5, 84, 1, *jinvé* 4, 21, 8, *prá pinvire* Vālakh. 1, 2, Part. Act. *pinván, pinvántam, pinvatím-pinvatīm* AV. 9, 5, 34, Part. Med. *pinvānáḥ* 9, 94, 2 vorliegen. Die 3. Plur. Präs. lautet aber nicht, wie zu erwarten, **jinvánti,* **pinvánti*, sondern, genau dem *híṃsanti* entsprechend, mit dem Ton auf der Wurzelsilbe *jínvanti* 1, 164, 51, *pínvanti* 1, 64, 6; 5, 54, 8; 7, 57, 1. Von diesen Formen aus haben sich die Präsensstämme *jínva* und *pínva* entwickelt, von denen in der alten Literatur zahlreiche Formen vorliegen; sie entsprechen genau dem Präsensstamm *híṃsa.* Und wie aus diesem das Element *hiṃs* weiter zur Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung benutzt wurde, so finden wir auch zu den Präs. *jínvati, pínvati* die Perfektformen *jijinváthuḥ* 1, 112, 6, *pipinváthuḥ* 1, 112, 12, das Futurum *jinviṣyasi* Ait. Br. 7, 29, 2, das Part. Pr. Pass. *jinvitáḥ*[2] AV. 19, 31, 7, *parjányajinvitām* AV. 4, 15, 13 und die Nominalbildungen *dhiyaṃjinvá* 6, 58, 2 usw., *viśvajinva* 6, 67, 7, *dānupinvá* 9, 97, 23, *pínvana* ‚bestimmtes Gefäß'.

Neben *heṣá* findet sich im RV. auch *héṣas.* In 10, 89, 12 wird Indra gebeten: *áśmeva vidhya divá á sṛjānás tápiṣṭhena héṣasā drógha-mitrān.* Roth setzte im PW. für *héṣas* ‚Verwundung, Wunde' an, Graßmann übersetzte es mit ‚Geschoß', Ludwig mit ‚Lohe'. Auch P. von Bradke, KZ. 28, 297, glaubte für *héṣas* eine Bedeutung wie etwa ‚Glut' annehmen zu müssen. Ausführlich hat Pischel, Ved. St. 1, 49 das Wort behandelt. Er sieht in *héṣas*, wie in *heṣá*, eine

---

[1] Ob *jinóti, pinóti* für älteres **jīnóti,* **pīnóti* oder **jīnáti,* **pīnáti* eingetreten ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Ich verweise auf Wackernagel, Jacobi-Festgabe, S. 2.

[2] Konjektur, die Handschriften haben *jinvátaḥ*.

Bildung vom Aoriststamm von *hi* mit der Grundbedeutung ‚Eile' und meint, man könnte übersetzen: ‚vernichte die falschen Freunde mit flammendster Eile'; auch wir sprächen von ‚flammender' oder ‚brennender' Eile, Hast u. dgl., der Engländer sage ‚in hot haste'. Ich muß gestehen, daß mir eine solche Ausdrucksweise im Deutschen nicht geläufig ist; der englische Ausdruck ist allerdings ganz gebräuchlich, aber man sollte doch nicht vergessen, daß damit noch nichts bewiesen ist. Idiomatische Ausdrucksweisen, die sich in einer Sprache herausgebildet haben, können einer anderen völlig fremd sein; es scheint mir, daß man insbesondere in der Heranziehung des Slang für die vedische Interpretation oft zu weit gegangen ist. Immerhin hätte sich Pischel darauf berufen können, daß ved. *oṣám* ‚schnell, bald', Naigh. 2, 15 unter den *kṣipranāmāni* aufgeführt, offenbar, wie schon im PW. angegeben wird, von *uṣ* ‚brennen' abgeleitet ist. Uhlenbeck, Et. Wtb., hält das allerdings für nicht sicher; mir scheint aber die Herleitung durch Pāṇ. 5, 2, 72 bestätigt zu werden. Dort wird gelehrt, daß an *śīta* und *uṣṇa* das Suffix *-ka* gefügt wird im Sinne von ‚so handelnd'; *śītaka* bedeutet danach soviel wie *alasa, jaḍa, uṣṇaka* soviel wie *śīghrakārin, dakṣa.*[1] Ich möchte trotzdem bezweifeln, daß der vedische Dichter von ‚heißester Eile' sprechen konnte, und Pischel scheint das selbst empfunden zu haben, denn er behauptet weiter, daß ‚Eile' hier soviel wie ‚Kraft', ‚Glut' sei. Er folgert das daraus, daß der ‚glühende' oder ‚glühendste' Donnerkeil (*tápuṣáśnā* 2, 30, 4; *aśánim tápiṣṭhām* 3, 30, 16) zugleich der ‚gewaltigste', ‚stärkste' (*ójiṣṭham . . . vájram* 4, 41, 4, der ebendort *didyúm* ‚leuchtend' heißt) und der ‚fliegende', ‚eilende' (*vájrasya . . . pátane* 6, 20, 5; *páryam . . . vájram* 1, 121, 12) sei; so seien z. B. auch *ójiṣṭhena hánmanā* 1, 33, 11 und *tápiṣṭhena hánmanā* 7, 59, 8 durchaus identisch. Ich kann hier nur wiederholen, was ich schon oben gesagt habe, daß ich einer solchen mechanischen Identifizierung

[1] Diese Bedeutungen von *uṣṇaka*, wofür zum Teil auch *uṣṇa* eintritt, und *śītaka* werden dann auch von den Lexikographen aufgeführt; siehe Am. 2, 10, 18 f. (hier *uṣṇa*); Hal. 1, 40 (hier *uṣṇa*); 2, 232; Hem. An. 3, 10; 95; Hem. Abh. 383 f.; Vaij. 205, 108 f.; 230, 15 (hier *uṣṇa*).

keine Berechtigung zuerkennen kann. Wenn der eine Dichter an dem *vajra* die Glut, ein anderer die Kraft, ein dritter die Schnelligkeit hervorhebt, so geht daraus doch nicht hervor, daß diese Eigenschaften identisch sind. Auch was Pischel sonst über die Verwandtschaft der Begriffe der Schnelligkeit, der Stärke und des Leuchtens oder Glühens bemerkt, dürfte für die Interpretation des Veda kaum von Wert sein. Die Bedeutung ‚Eile‘ für *héṣas* beruht im Grunde auf der etymologischen Herleitung des Wortes, die ich nicht für richtig halte. Das Beiwort *tápiṣṭha*, das *héṣas* empfängt, kann sie jedenfalls nicht stützen. Für die Annahme einer Bedeutungserweiterung zu ‚Kraft, Glut‘ liegt nicht der geringste Anlaß vor.

Für die Feststellung der Bedeutung von *héṣas* scheint mir zunächst die Beobachtung von Wichtigkeit, daß an allen Stellen des RV., wo Formen von *vyadh* mit einem Instrumental verbunden erscheinen, dieser das Instrument, mit dem die Durchbohrung stattfindet, bezeichnet; so außer in den nachher angeführten Stellen *vidyútā* 1, 86, 9; *tābhiḥ* (*aśánibhiḥ*) 10, 87, 4; *śárvā* 10, 87, 6; *táyā* (*śaravyàyā*) 10, 87, 13; *tigiténa* 2, 30, 9; *arcíṣā* 10, 87, 17; *hiména* 8, 32, 26; *támasā* 5, 40, 5. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß auch *héṣas* die Waffe bezeichnet, mit der Indra die Verräter durchbohren soll. Nun werden weiter die Waffen, mit denen die Götter ihre Feinde erschlagen oder durchbohren, ‚glühend‘ oder ‚heiß‘ genannt; so heißt es von Indra 3, 30, 16 *jahí ny èṣv aśánim tápiṣṭhām*; 3, 30, 17 *brahmadvíṣe tápuṣim hetím asya*; ebenso von Soma 6, 52, 3; von Indra und Soma 7, 104, 5 *índrāsomā vartáyatam divás páry agnitaptébhir yuvám áśmahanmabhiḥ | tápurvadhebhir ajárebhir atríṇo ní párśāṇe vidhyatam*; von den Maruts 7, 59, 8 *tápiṣṭhena hánmanā hantanā tám*; von Bṛhaspati 2, 30, 4 *bṛ́haspate tápuṣáśneva vidhya vṛ́kadvaraso ásurasya vīrán*; von Agni 4, 4, 1 *ástāsi vídhya rakṣásas tápiṣṭhaiḥ*; 10, 87, 23 *práti ṣma rakṣáso daha | ágne tigména śocíṣā tápuragrābhir ṛṣṭíbhiḥ*. So spricht alles dafür, daß *héṣas* ‚Waffe‘ bedeutet und daß wir den Halbvers zu übersetzen haben: ‚Wie ein vom Himmel geschleuderter Stein durchbohre mit heißester Waffe die trügerischen Freunde.‘ *Héṣas*, von der oben erschlossenen Wurzel

hiṣ gebildet, würde soviel wie die *hiṁsráśániḥ* sein, die in dem Liede an Agni, den Rakṣastöter, in 10, 87, 5 genannt wird: *ágne tvácaṃ yātudhánasya bhindhi hiṁsráśánir hárasā hantv enam* ,Agni, spalte die Haut des Zauberers; der verwundende Donnerkeil soll ihn mit Glut erschlagen'. Eine kleine Unsicherheit bleibt allerdings zunächst bestehen. *Héṣas* zeigt die typische Akzentuierung der Verbalabstrakta, nicht die der Nomina agentis. Wir müssen also annehmen, daß es zunächst ,Verwundung' bedeutete, und es wäre wohl möglich, daß in leiser Abweichung von den vorhin angeführten Stellen in unserem Verse gesagt wäre: ,durchbohre mit glühendster Verwundung'.[1] Es ist auch nicht zu leugnen, daß bei dieser Auffassung die Inkongruenz verschwinden würde, die sich zwischen dem *upamāna* und dem *upameya* ergibt, wenn man übersetzt: ,Wie ein Stein durchbohre mit heißestem Geschoß die trügerischen Freunde.' Allein entscheidend ist das nicht. Wir dürfen an einen vedischen Dichter nicht den gleichen Maßstab legen wie an einen Kavi der klassischen Zeit, und daß die neutralen *as*-Stämme auch zur Bezeichnung konkreter Dinge verwendet werden können zeigen *ródhas* ,Damm, Wall', *vásas* ,Kleid', *sádas* ,Sitz', *édhas* ,Brennholz' usw. Beziehungen von *héṣas* zu Worten in den verwandten Sprachen, die vielleicht ins Gewicht fallen könnten, scheinen mir zu fehlen. Die Zusammenstellung mit gr. *χαῖος* ,Hirtenstab', gall.-lat. *gaesum*, ahd. *gēr* ,Speer' usw.[2] halte ich nicht für richtig; sie ist weder den Lauten noch der Bedeutung nach gerechtfertigt. *Héṣas*, das nur dreimal im RV. vorkommt, ist offenbar ein Wort der Dichtersprache, das erst im Indischen gebildet ist.[3] Die

[1] Eine ähnliche Unsicherheit zeigt sich bei *hánman*. So gibt z. B. Geldner im Glossar für 1, 33, 11 *tám índra ójiṣṭhena hánmanāhan* für *hánman* die Bedeutung ,Waffe, Keule' an; in seiner Übersetzung aber steht: ,Indra erschlug ihn mit stärkstem Schlage.' Dagegen spricht 7, 59, 8 *tápiṣṭhena hánmanā hantanā tám* doch wieder für die Bedeutung ,Waffe'.

[2] Uhlenbeck, Aind. Wtb. 362, Prellwitz, Et. Gr. Wtb.[2] 500; siehe die vollständige Aufzählung bei Walde-Pokorny, Vgl. Wtb. 1, 528.

[3] Für völlig zweifelhaft halte ich übrigens auch, wegen der Verschiedenheit der Grundbedeutungen, den Zusammenhang zwischen *hi* ,in Bewegung setzen' und *hiṣ* ,verwunden'. Für Erweiterungen der Wurzel *ĝheis* verweise ich auf Walde-Pokorny, a. a. O. 1, 546.

Entscheidung über die Bedeutung ,Waffe' oder ,Verwundung' wird von den beiden anderen Stellen, an denen das Wort erscheint, abhängen.

In der Ableitung *héṣasvat* findet sich *héṣas* in 6, 3, 3: *sū́ro ná yásya dṛśatír arepā́ bhīmā́ yád éti śucatás ta ā́ dhī́ḥ | héṣasvataḥ śurúdho nā́yám aktóḥ kútrā cid raṇvó vasatír vanejā́ḥ.*[1] Das Verständnis der Strophe wird durch die Dunkelheit von *śurúdhaḥ* und *nā́yám* erschwert. Für *nā́yám* ist eine völlig befriedigende Erklärung bis jetzt nicht gefunden, obwohl der Ausdruck oft behandelt ist; Geldner (Gloss.) hat sich für die Auffassung als *ná ayám* entschieden. Für die Frage, die uns hier beschäftigt, ist aber die Erklärung von *nā́yám* von sekundärer Bedeutung, da mit *nā́yám aktóḥ* offenbar ein neuer Satz beginnt. Über *śurúdh*, das an zehn Stellen des RV., und zwar nur im Nom. oder Akk. Pl. *śurúdhaḥ*, erscheint, hat Pischel, Ved. St. 1, 32 ff., gehandelt. Er kommt unter Ablehnung der früheren Bedeutungsansätze ,stärkende Tränke, Heiltränke, Heilkräuter, Balsam' (Roth), ,der Starke, der Held; stärkender Trank' (Graßmann), ,Speise, Nahrung' (Ludwig) zu dem Ergebnis, daß *śurúdh* mit Ausdrücken wie *íṣ, rātí, vā́ja, rayí, rátna, vásu, vā́rya* an anderen Stellen wechselt und ,alles Gute, was den Menschen von den Göttern oder den Göttern von den Menschen gewährt wird' bezeichnet. Das ist im wesentlichen gewiß richtig, sicherlich aber hat *śurúdh* noch eine Bedeutungsnuance gehabt, die allerdings nicht leicht zu erkennen ist. Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß *śurúdhaḥ* in der Hälfte der Stellen, wo es erscheint, von Gütern gebraucht ist, die durch Anstrengung erschlossen, durch Kampf gewonnen werden, so daß vermutlich ,Gewinn' der wahren Bedeutung von *śurúdh* näherkommt. Zweimal wird *rad* in Verbindung mit *śurúdh* gebraucht: 1, 169, 8 *tvám mā́nebhya indra viśvájanyā rádā marúdbhiḥ śurúdho góagrāḥ* ,du,

[1] Die Strophe ist ausführlich von Böhtlingk, Ber. Sächs. Ges. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 55, 115 ff., behandelt worden. Ich möchte auf Böhtlingks Ausführungen nicht näher eingehen. In der Kritik früherer Erklärungen bisweilen zutreffend, bringen sie nichts Neues, was überzeugend genannt werden könnte. Für *héṣasvataḥ śurúdhaḥ* will Böhtlingk *héṣasvatīḥ śurúdhaḥ* ,prasselnde Speise' lesen.

Indra, bahne mit den Maruts für die Mānas einen Weg zu allen zugute kommenden Gewinnen mit Kühen an der Spitze'; 7, 62, 3 *ví naḥ sahásraṃ śurúdho radantv ṛtávāno váruṇo mitró agníḥ* ,zu tausend Gewinnen sollen uns Varuṇa, Mitra, Agni, die mit der Wahrheit versehenen, einen Weg bahnen'. Schwierig ist wegen des *irajyánta* 7, 23, 2 *áyāmi ghóṣa indra devájāmir irajyánta yác churúdho vívāci*. Ich übersetze, teilweise im Anschluß an Pischel: ,Erhoben hat sich, o Indra, der Ruf zu den Göttern, daß sie (die Götter) im Streite Gewinne lenken möchten'; jedenfalls handelt es sich hier um *śurúdhaḥ*, um die ein Streit entbrannt ist. Besonders klar ist 9, 70, 5, wo es vom Soma heißt: *vṛ́ṣā śúṣmeṇa bādhate ví durmatír ādédiśānaḥ śaryahéva śurúdhaḥ* ,der Stier treibt mit Wut die Bösgesinnten auseinander, wie ein Pfeilschütze auf die Gewinne zielend'. Auch in 1, 72, 7; 3, 38, 5; 4, 23, 8; 6, 49, 8; 10, 122, 1 paßt die Bedeutung ,Gewinn'. Geldner ist offenbar aus ähnlichen Erwägungen zu demselben Resultate gelangt; während er in seinem Glossar für *śurúdh* die Bedeutungen gibt: ,Nahrung, Speise, Unterhalt, Lohn', bemerkt er im Komm. zu 4, 23, 8: ,*śurúdh* wohl: Gewinn, gute Gabe, Belohnung'.

Der Vers 6, 3, 3 würde also, wenn wir *héṣasvataḥ* zunächst unübersetzt lassen, besagen: ,Wenn dir, dem Strahlenden, dessen Aussehen fleckenlos ist wie das der Sonne, die furchtbare Absicht kommt, (so fallen) dem *héṣasvat* die Gewinne (zu). Derselbe ist bei Nacht, wo immer er auch weilt, erfreulich, der Holzentsprossene.' Roths Erklärung von *héṣasvat* als ,verwundet' kommt nicht in Betracht; sie beruht auf der falschen Auffassung der Worte *śurúdho náyám*. Ludwig sieht in *héṣasvat* den ,Prasselnden'; ich habe schon bemerkt, daß die Ableitung des Wortes von der Wurzel *heṣ* unmöglich ist, da *heṣ* nur ,wiehern' bedeutet. Natürlich muß *héṣasvat* dem *héṣas* entsprechend erklärt werden; ich muß daher von Bradkes ,glühend' ebenso ablehnen wie Pischels ,eilig', das angeblich dem Sinne nach nicht viel verschieden von den zahlreichen Beiwörtern ist, die Agni als den ,strahlenden', ,leuchtenden' bezeichnen und die ihn den ,starken' nennen. Wenn *héṣas* ,Waffe' ist, kann *héṣasvat* nur ,bewaffnet' sein.

Diese Bedeutung gibt schon Graßmann im Wtb. an, wenn auch seine Übersetzung: ‚dann gleichst du nächtlich Pfeil-versehnen Helden' ein starker Mißgriff ist. Die Bezeichnung ‚bewaffnet' paßt auch vorzüglich in die Schilderung Agnis als des furchtbaren,[1] beutelustigen Kämpfers, der in der Strophe die Schilderung des Gottes als des friedlichen nächtlichen Hausgenossen gegenübergestellt ist. Wie es hier heißt, daß dem bewaffneten Agni die Gewinne zufallen, so wird in der oben angeführten Strophe 9, 70, 5 von Soma gesagt, daß er wie ein Pfeilschütze auf die Gewinne zielt. Die beste Bestätigung der von mir angenommenen Auffassung von *héṣasvat* scheint mir aber der Dichter unseres Liedes selbst zu liefern. Er hat in V. 5 die beiden Formen Agnis noch einmal gegenübergestellt; hier sagt er deutlich: *sá íd ásteva práti dhād asiṣyáñ chíśīta téjó 'yaso ná dhárām | citrádhrajatir aratír yó aktór vér ná druṣádvā raghupátmajaṁhāḥ* ‚er legt wie ein Schütze, der schießen will, den Pfeil auf; er schärft die Flamme wie des Eisens Schneide, er, der als Herr der Nacht glänzend dahinstreicht wie ein Vogel, der im Baum (im Holze) sitzt, mit schnell fliegenden Schwingen'. Man könnte freilich auch hier wieder fragen, ob *héṣasvat* nicht doch vielleicht das Verbalabstraktum enthält, also ‚mit Verwundung verbunden' im Sinne von ‚verwundend', ‚gewalttätig' bedeutet. Wie hier *śucatáḥ* und *héṣasvataḥ* als Beiwörter Agnis nebeneinander stehen, so nennt der Dichter in 10, 87, 9 den Gott *hiṁsráṃ rákṣāṁsy abhí śóśucānam.* Völlige Sicherheit läßt sich auch von dieser Stelle aus kaum erreichen.

Zum dritten Male erscheint *héṣas* in *āśuhéṣasā,* dem Beiwort der Aśvins in 8, 10, 2 *bṛhaspátim víśvān dévāñ aháṃ huva índrāvíṣṇū aśvínāv āśuhéṣasā.* Für *āśuhéṣas* wird im PW. zunächst ‚dessen Renner wiehern' als Bedeutung gegeben. Später hat Roth die Unmöglichkeit dieser Übersetzung selbst eingesehen, da er aber *āśuhéṣas* als Beiwort

[1] Man beachte das *bhīmá dhíḥ.* Pischel verflacht die Worte *bhīmá yád éti . . . ta á dhíḥ* zu ‚wenn du es ernstlich willst', was kaum zu seiner an und für sich sehr berechtigten Mahnung, ganz wörtlich zu übersetzen (Ved. St. 1, 88), stimmt.

der Aśvins mit der von ihm für *héṣas* angenommenen Bedeutung nicht zu vereinigen wußte, vermutete er (unter *héṣas*), daß *āśuhéṣasā* Fehler für *āśuhémanā* sei. Im kleinen PW. wird das Wort als ‚schnell verwundend' gedeutet. Von Bradke meint, die Aśvins seien hier ‚mit rascher Glut' genannt, weil ihre Glut rasch am Himmel aufleuchtet, eine höchst gezwungene Deutung. Nach Ludwig sollen die Aśvins die ‚rasch stürzenden' sein; zur Erklärung bemerkt er: ‚*heṣas* könnte von *hi* + *s* abgeleitet werden wie von *çru çruṣ*.' Das berührt sich aufs engste mit der Ansicht Pischels, der in *āśuhéṣas* ein Synonym von *āśuhéman* erblickt, das wiederholt als Beiwort des Apām Napāt, einmal in 1, 116, 2 auch von den Rossen der Aśvins gebraucht wird und nach Pischel überall nur ‚schnell dahineilend' bedeutet. Meines Erachtens kann *āśuhéṣas* nur ‚mit schneller Waffe versehen' sein, womit Graßmanns Übersetzung ‚schnell fliegendes Geschoß habend' der Sache nach übereinstimmt. Der Akzent wäre nach den Ausführungen Wackernagels Gr. 2, 1, 296 mit der Auffassung des Kompositums als Bahuvrīhi wohl vereinbar. Und für die ‚schnellen' Waffen braucht man sich nicht nur auf den *ὠκὺν ὀιστόν* Od. 21, 416, die *ταχέας ὀιστούς* Od. 22, 3; 24, 178, das *θοὸν βέλος* Od. 22, 83 oder auf die *celeris sagitta* römischer Dichter (*celeri certare sagitta* Aeneis 5, 485; *celeres molire sagittas* Ov. Met. 5, 367) zu berufen; auch im späteren Sanskrit ist *āśuga* ‚der schnell Gehende', ein gewöhnliches Wort für Pfeil, und wenn Roth recht hat, daß *sénā* außer Heer auch Geschoß bedeutet, läßt sich dem *āśuhéṣas* auch *āśúṣeṇa* in der Formel *námа āśúṣeṇāya cāśúrathāya ca* Kāṭh. 17, 14 usw. vergleichen. Aber schon im RV. wird Rudra 7, 46, 1 *kṣipréṣu*, Soma 9, 90, 3 *kṣiprádhanvan* genannt und von Brahmaṇaspati 2, 24, 8 gesagt, daß er trifft, wohin er will, *kṣipréṇa dhánvanā* ‚mit dem schnellen Bogen'.[1] Gerade diese Ausdrücke scheinen mir, wenn auch nicht zu beweisen, so doch stark dafür zu sprechen, daß *héṣas* in *āśuhéṣas*, und dann auch in den anderen oben besprochenen Stellen, nicht ‚Verwundung', sondern ‚Waffe' bedeutet.

---

[1] Vgl. auch 4, 8, 8 *áti kṣipréva vidhyati*.

Die Hauptschwierigkeit, die *āśuheṣásā* bereitet, liegt darin, daß ein Beiwort ‚deren Waffe schnell ist' nicht zu dem Charakter der Aśvins, wie er uns sonst im RV. entgegentritt, zu stimmen scheint; die Aśvins sind helfende, rettende, aber nicht kämpfende Götter. Ist es aber wirklich so ganz ausgeschlossen, daß ein Dichter auch einmal eine etwas abweichende Vorstellung von den Aśvins zum Ausdruck brachte? Ich glaube, daß wir die Frage beantworten können. Die Lieder 8, 6—11 bilden, wie die Anordnung nach Gottheiten und Verszahl zeigt, eine geschlossene Gruppe.[1] Die Tradition teilt 8, 6 und 11 dem Vatsa Kāṇva zu. In der Tat wird 8, 6, 1 und 8, 11, 7 Vatsa aus dem Geschlechte der Kaṇvas[2] als Dichter genannt. 8, 7—10 werden anderen Kaṇvas zugeschrieben, 8, 7 dem Punarvatsa, 8, 8 dem Sadhvaṃsa, 8, 9 dem Śaśakarṇa, 8, 10 dem Pragātha. In 8, 8, 4. 7. 8. 11. 15. 19 und in 8, 9, 1. 3. 6. 9 nennt sich aber Vatsa Kāṇva wiederum selbst als Dichter, in 8, 10, 2 bezeichnet der Dichter sich nur als Kāṇva. Wir sind unter diesen Umständen sicherlich berechtigt, das Lied 8, 10, wenn nicht dem Vatsa selbst, so doch jedenfalls einem Mitglied seiner Familie zuzuschreiben. Nun nennt aber Vatsa in 8, 8 die Aśvins zweimal *vṛtrahantamā*: V. 9 *áriprā vṛtrahantamā*; V. 22 *púrutrā vṛtrahantamā*. Das Beiwort ‚die besten Feindestöter' ist für die Aśvins genau so auffällig wie in 8, 10, 2 *āśuhéṣasā*. Es scheint mir zu beweisen, daß in der Vorstellung dieses Dichters oder dieser Dichterfamilie das Bild der Aśvins doch auch kriegerische Züge aufwies, die sonst im RV. ganz zurücktreten. Auch in sachlicher Beziehung wird man also gegen die vorgeschlagene Erklärung von *āśuhéṣasā* nichts einwenden können.

---

[1] Oldenberg, Hymnen des Ṛigveda I, 213.

[2] Daß dies das Geschlecht des Dichters ist, geht aus 8, 6, 3; 8; 11; 21; 31; 34; 43 hervor.

Materialismus im Leben des alten Indien.

Von

Walter Ruben, Frankfurt a. M.

I.

Wie sich das heutige Deutschland weigert, ein Land bloß der Dichter und Denker, das Land des verträumten Michel, sein zu wollen, so wehren sich gewisse Kreise des erwachenden Indien heute dagegen, nur als das Land der Mystiker und Quietisten zu gelten. Die folgende Untersuchung möchte bekräftigen, daß sich in der uns überkommenen, vorwiegend priesterlichen Literatur nicht das ganze Indien widerspiegelt, daß die indischen Menschen des alltäglichen Lebens eben stets Menschen wie wir waren und mit beiden Füßen auf der Erde standen. In der philosophischen Literatur Indiens drückt sich das aus in dem Kampf des jenseitsgerichteten Idealismus gegen mehr oder weniger diesseitige Realismen und Materialismus. Aber dieser Literatenkampf ist uns heute schwer faßbar, weil originale materialistische Schriften uns nicht erhalten sind und in der idealistischen Polemik nur ein Zerrbild des Materialismus erscheint. Will man diesen unseren Notstand überwinden, will man einen auch nur annähernden Begriff von der Fülle materialistischer Gesichtspunkte gewinnen, so muß man nach der Rolle fragen, die der Materialismus im praktischen Leben des aktiven Indien aller Kasten gespielt hat. Das soll hier in erster Annäherung versucht werden.

Einerseits ist in Indien ein materialistisches System der Philosophie, Ethik, Ontologie und Logik zu rekonstruieren; ein solches bekämpfen die Idealisten und stellen es dabei mit allerhand Ab-

weichungen und verschiedener Ausführlichkeit dar. Es erscheint aber so dürftig und platt, daß man an seine Lebensfähigkeit nicht glauben mag. Wir kennen keine Schrift, keinen historischen Vertreter, keine belegbare lebendige Schultradition eines solchen Materialismus in Indien. Andererseits gibt es mehr oder weniger vereinzelte oder zusammenhängende und mehr oder weniger eindeutige materialistische Denkmotive, die in den Diskussionen des aktiven Indien gelegentlich ausgesprochen werden. Jeder gewöhnliche Mensch spricht mal egoistisch, frivol, materialistisch. Wie paßt beides zusammen? Entlehnt der einzelne einen materialistischen Gedanken einem materialistischen philosophischen System oder ist das System eine Vereinigung der vorher vereinzelten materialistischen Gedanken? Wer schuf solche Systeme oder fand solche, oft in Merkversen oder Bildern für die Dauer formulierten Gedanken? Ferner erscheint die platte und tote Formulierung in Polemiken, während in den Selbstdarstellungen ein lebendiger Materialismus ganz anderer Prägung auftritt. Und schließlich erscheint mancher an sich idealistische Standpunkt dem idealistischen Gegner anderer Richtung als relativer Materialismus, gemessen am eigenen Idealismus. So wäre schon von vornherein ganz grob gesagt ein relativer, lebendiger, gelegentlicher und platter Materialismus in Selbstbekenntnis, Polemik und Eklektizismus zu unterscheiden. Und mit solchen Unterscheidungen, die nebenbei keineswegs in jedem Einzelfall gelingen, wird keine überflüssige Verwirrung gestiftet, sondern die lebendige Wirklichkeit des alten Indien wird eher noch viel verwickelter gewesen sein. Das ist gerade eine der Absichten dieser Untersuchung, der indischen Buntheit einigermaßen gerecht zu werden, dabei eine genauere Einzelinterpretation mancher Stelle zu finden, die Kenntnis der zünftigen Philosophie zu bereichern usw. — soweit man eben mit Literatur überhaupt kommen kann. Es ist z. B. nun einmal so, daß in der altindischen Literatur eigentlich nur der Adel der Krieger und Priester eine Rolle spielt. Über Bauern, Handwerker, Kaufleute und Beamte erfahren wir wenig. Das ist im folgenden immer im Auge zu behalten.

I. Erstes Auftreten des Materialismus.

1. Kein Materialismus im Ṛg-Veda. Eine eigentliche Geschichte des Materialismus kann mit dem erhaltenen Literaturmaterial für Indien noch nicht dargestellt werden; auch der Anfang des Materialismus kann noch nicht erfaßt werden. Eine bewußte Bekämpfung materialistischer philosophischer Lehren gibt es erst von dem Augenblick an, in dem es ein Selbstbewußtsein des Idealismus gibt, und dieser in der indischen Geschichte erst recht späte Moment ist uns in der Literatur greifbar, nämlich in der Chāndogya-Upaniṣad (s. u.). Aber wie war es vorher? Von Ethnologen ist m. W. noch nichts[1] bekanntgemacht über materialistische Tendenzen im Gegensatz etwa zum Magiertum der Primitiven. Das mag seine Berechtigung haben. Die primitiven und die ältesten historischen Religionen sind durchweg nicht auf Erlösung aus dem irdischen Jammertal, sondern auf Genuß des Diesseits gerichtet. Also, was soll hier ein Materialismus wollen? Bewußte Leugnung der Totemgesetze, Ordalien, Traumdeutungen, Wahrsagungen, Analogiezauber? Anscheinend gibt es in dieser Hinsicht keine Ketzer oder Rebellen in den primitiven oder alten Stämmen, ist kein Individuum vereinzelt genug für solche materialistische Opposition. Eine revolutionäre und bewußt materialistische Kaste gibt es erst recht nicht. Solange das alte Stammesleben noch lebendig ist, läßt der Stamm niemand unter seinen Mitgliedern in solche verzweifelte Verfassung absinken. Aber in dem Augenblick, wo in Indien der Stamm die Bedeutung als Lebenseinheit verliert, wo ein Priestertum als Kaste da ist, ein Königtum von Despoten und eine für diese beiden Aristokratenschichten unentbehrliche Hörigenschicht von fremdrassigen Landbebauern, in diesem Augenblick gibt es Bekenntnisse zu Idealismus und Materialismus.

Von solchen sozialen Verhältnissen kann aber im RV noch nicht die Rede sein. Da gibt es noch keine Kasten, keine Brahmanen, keine fremdrassigen Hörigen — wenigstens nicht in nennenswerter

[1] Außer Radin, Primitive Man as Philosopher, 1927, über primitive Skepsis.

Zahl. Der König ist noch der alte Stammesführer. Die Religion ist noch durchaus diesseitig, man opfert für diesseitige Zwecke: Betörung der Geliebten, Geburt eines Sohnes, Sieg im Kampf, Gewinnung von Rinderherden und reiche Ernte. An ein Jenseits denkt man im Leben nicht; nur der Tote wird mit feierlichen Riten bestattet, damit es ihm im Jenseits, im Heldenhimmel gut geht, damit er dort keinen Mangel leidet an den Reichtümern, die er hier auf Erden zu genießen gewohnt war. Die Götter sind Mächtige, mit denen man im do-ut-des-Verhältnis verhandelt. Von einer Abwertung des Diesseits ist nichts zu spüren, der Mensch lebt nicht für ein Jenseits.

Diese Religion verfiel und im Verfall traten materialistische Zweifler auf — so meint man (Deussen, s. u.). Aber das ist einseitig gesehen. Die alte Religion tritt in der Literatur der Brāhmaṇas und Upaniṣaden, des buddhistischen und jinistischen Kanons in den Hintergrund, aber sie lebte weiter in der Religion der Helden des Epos. Und die Zweifler an der vedischen Religion waren nicht Materialisten, sondern Mystiker. Freilich sehen ihre Argumente manchmal materialistisch aus, und manche Vorstellung der vedischen Hirten- und Bauernkrieger erscheint uns heute als Materialismus.

So braucht es durchaus nicht als eine frivole Verspottung des Gottes Indra aufgefaßt zu werden (Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 1, 99), wenn er in seiner Trunkenheit geschildert wird (RV X, 119). Im Rausch des heiligen Somatrankes kann er mit der ganzen Welt spielen, und der Mensch fühlt sich in schlechthinniger Abhängigkeit von seiner großartigen Willkür. Der trunkene Indra ist eine Analogie zum tanzenden Śiva, der vielleicht auch uralt ist.

Ähnlich ist es, wenn der Wunsch Indras nach Soma als so charakteristisch für ihn hingestellt wird wie das Bedürfnis des Frosches nach seinem Lebenselement, dem Sumpf. Indras Verlangen wird in ebendiesem Gedicht (RV IX, 112) ferner mit freilich sehr weltlichen Wünschen der Menschen in Parallele gesetzt;[1] es handelt

[1] Für uns ist es belanglos, ob der auf Indra bezügliche Refrain ursprünglich dem ‚weltlichen' Gedicht gefehlt und erst durch einen ‚witzigen' Diaskeuasten angehängt wurde (Lit. bei Pischel-Geldner, Vedische Studien I, 1889; danach

sich, abgesehen von den erotischen Begierden der Menschen, vor allem darum, daß allen Menschen zwar in verschiedenen Berufen verschieden, aber doch im Grunde gemeinsam die Sucht nach Gut ist. Der Arzt wünscht sich Bruch (der Knochen), wie der Zimmermann Zerbrechen (der Wagen?). Die Frau in der Küche, der Arzt und auch der Dichter (*kāru*, oder Handwerker?) selber streben letzten Endes nach Gut. Sogar der Priester wünscht sich nur einen Opferherrn, wie der Schmied einen reichen Auftraggeber. Diese für unser Empfinden materialistische Selbstkritik, Kritik am Priester und dementsprechend auch an Indra erschien aber den alten Theologen nicht als religionsfeindlich, denn sonst hätten sie dies Gedicht aus der Sammlung der Ṛg-Veda-Hymnen ausgeschlossen. Man kann also hier nicht von einem Kampf der Idealisten und Materialisten sprechen. Die Tendenz dieses Liedes ist nicht Kritik an und Spott gegen Indra, sondern sein unbändiger Wunsch nach Soma wurde den Massen dadurch nähergebracht, was ihnen am nächsten war, Streben nach Gut. Mit den Worten späterer indischer Zeiten: Erlösung war noch gar nicht, rituelle Pflicht (*dharma*) nur selten (Varuṇa) als Selbstzweck von den damaligen Priestern erkannt, nur Liebe und Gewinn spielen eine Rolle. Das würde freilich ein späterer Idealist Materialismus nennen!

Auch der Vers RV IV, 24, 10 gilt heute (Oldenberg, Noten, und Geldner im Kommentar gegen Deussen) nicht als Verspottung Indras. Der Sänger verfügt über seinen Gott, wenn man ihn, den Sänger, nur genügend dafür bezahlt. Das klingt uns frivol, ist aber nur ein Ausdruck des in den Brāhmaṇas und Epen oft durchbrechenden Gefühls, daß der Gott durch Opfer oder Askese, durch magische Machtmittel des Anbeters gezwungen werden kann. ‚Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn!' Wie der Inder durch sein Kastenrecht (*dharma*) oder durch *dharṇā* usw., d. h. nonviolence, gegen den Despoten auf Erden geschützt ist und ihn zu

---

Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, 96) oder ob er von Anfang an dazugehört hat (Deussen). Pischel nennt dies Gedicht ‚volkstümlich', ohne diesen Begriff zu konkretisieren.

Gnaden, zum Schutz gegen Diebe usw. zwingen kann, so auch den Gott.

Andererseits liegt uns ein ausgesprochener Angriff gegen die vedischen Hymnensänger vor (RV X, 82, 7), die nicht leicht zu sättigenden,[1] die in Nebel und Geschwätz gehüllt einherziehen (oder: die mit Geschwätz ihr Leben unterhaltend . . .). Der Angreifer ist aber kein Materialist (Deussen, 138 ff.) — das zeigt unzweifelhaft das ganze Gedicht —, sondern einer jener Grübler, die als Vorläufer sowohl der späteren Theisten wie Pantheisten angesehen werden. Ihre Skepsis gegen den Veda, von der dies die älteste ‚Kraftstelle' (Dahlmann, Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, 218) ist, hat freilich den Materialisten manche Argumente geliefert.

Von derselben Seite stammt auch jener Angriff gegen den alten Polytheismus: ‚Was nur eines ist, nennen die Dichter vielfach, Indra, Mitra, Varuṇa usw.' (RV I, 164, 46). Eben diese Denkrichtung hat man auch zur Trägerin des Angriffs gegen Indra gemacht, der lautet (RV VIII, 100, 3. Winternitz, 86): Bringt dem Indra eilend ein wahres Loblied, wenn er (? oder: wo er doch . . .) wahrhaft ist. ‚Indra ist nicht,' sagt mancher, ‚wer hat ihn gesehen? Wen sollen wir loben?' Und ferner (RV II, 12, 5): Der Furchtbare, in bezug auf den sie fragen ‚Wo ist er?' und in bezug auf den sie sagen ‚Er ist nicht', der, ihr Menschen, ist Indra. Indessen ist an beiden Stellen im Text mit nichts angedeutet, wer der Zweifler ist. Man könnte aus der Frage ‚Wer sah (!) Indra?' schließen, daß der Frager ein Sensualist, also Materialist sei. Aber alle Primitiven glauben nur, was sie sehen (Lévy-Bruhl, Die geistige Welt der Primitiven, 1927, 5 ff.), und so ist im RV von schließenden Denkoperationen in der Tat nichts zu spüren. Die Dichter sehen, was sie in den Hymnen schildern, sie sehen eben mehr als wir Europäer des XX. Jahrhunderts — wenigstens, soweit wir nicht selber Seher und Dichter sind. Die Frager können also Dasyus, Pantheisten oder Śiva-Verehrer gewesen sein; sie glaubten nur nicht an Indra.

[1] oder: die den *asu*, das Leben, raubenden (Oldenberg), dies bezieht sich auf die blutigen Tieropfer (Geldner, Kommentar).

Kein Zeugnis des Materialismus ist ferner das Lied RV VII, 103, in dem eine Priesterversammlung mit ihren Rezitationen mit einem bunt durcheinander quakenden Froschhaufen eingehend verglichen wird. Daß es sich hier um einen Regenzauber handelt, kann wohl als sicher gelten (Winternitz, 95[1]).

Ebenso wird die Hundeversammlung der Upaniṣad (Chānd. Up. I, 12) als Zauber und nicht als Satire (so Ranade usw.[2]) zu deuten sein.

2. Die neue politische Lage in den Brāhmaṇas. Die alten Brāhmaṇas spiegeln wesentlich die Periode der indischen Geschichte wider, die man als die arische Kolonisation in der Gangesebene bis zu dem Punkt an der Grenze von Bengalen, wo der Ganges nach Süden in sein für die damaligen Ackerbauer unbewohnbares Delta umbiegt, bezeichnen kann. Damit besetzten die Arier die Länder der Reis-, Zucker- und Baumwollekulturen, und man möchte annehmen, daß sie bei ihrer Unkenntnis dieser Kulturarten die einheimische Bevölkerung wohnen ließen, sie ganz anders schonten als die Bewohner des Panjab. Dafür spricht der anthropologische Befund: im Panjab wohnen heute noch arische, im Gangestal aber aryo-dravidische Menschen. Die Arier legten sich nur als obere Kasten über die landbebauenden Dravidas; gerade in dieser Periode gewann das Kastenwesen Gestalt. Eben in dieser Periode des Zerfalls des Stammes und der Ausbildung der Kasten wird das Stammeskönigtum zum Großkönigtum. Während der Sieger der 10-Königs-Schlacht im Ṛg-Veda, Sudās, das Land der Besiegten nicht an sich reißt (Cambridge History of India I, 82), tritt jetzt das Ideal des *Cakravartin*, des Weltbeherrschers, in die Erscheinung und von Magadha aus bildet sich in anschließender historischer Zeit das erste

[1] Geldner, Komm. A. 7: zweifellos eine Persiflage. Oldenberg, Noten: keine Satire. ‚Übrigens schließt dies zauberische Wesen des Liedes nicht aus, daß humoristische Stimmung hineinspielen kann.'

[2] A constructive survey of upanishadic philosophy II, S. 21, nach Deussen I, 2, 58; Belvalkar und Senart bemerken nichts darüber; Hillebrand, Aus Brāhmaṇas und Upanishaden, 79, spricht nur von der Sonderbarkeit dieses Stückes; er führt es auf Asketen, die wie Hunde lebten, zurück (S. 10), nimmt es also ernst.

Großkönigtum. Im Aitareya-Brāhmaṇa VIII deutet sich dies Neue an. Hier verheißt das Brāhmaṇa demjenigen die Weltherrschaft (*sārvabhauma*), der ein bestimmtes Opfer vollzieht. Zur Bekräftigung seiner Autorität führt es eine Reihe von Fällen an, wo Fürsten dadurch, daß ihre Priester dies Opfer für sie vollzogen haben, Oberherren über andere Könige geworden sind. Schließlich nennt es zwei, denen die Priester das Opfer gar nicht erst zu vollziehen brauchten, sondern nur sagten, so daß sie allein schon durch das Wissen den Sieg errangen.[1] Der letzte dieser beiden zahlt dem Priester keinen Lohn für das mitgeteilte Opfer, sondern will, daß der Brahmane ihm erst die ganze Welt mit dem paradiesischen Fabelland der Uttarakurus ersiegt, und wegen diesem Übermut und diesem Betrug am Brahmanen wird er von einem anderen König geschlagen.

Leider verschweigt das Brāhmaṇa, welche Eroberungen den Fürsten auf Grund der Opfer wirklich gelangen. Es ist ferner nicht bedeutungslos, wenn das Brāhmaṇa im folgenden Abschnitt (Ait. Br. VIII, 24) betont, daß die Götter kein Opfer von einem König nehmen, der keinen Hauspriester (*purohita*) unterhält. Daß diese Erklärung nötig war, zeigt, daß es Könige ohne Hauspriester gab. Ob und was für geistliche Berater diese statt dessen hatten, wissen wir freilich nicht; es könnte ein *vrātya*, ein *sūta* oder ein *guru*, wie es heute noch nichtbrahmanische bei manchen Stämmen oder Kasten gibt, gewesen sein. Und wir wissen auch nichts Positives über den Fürsten, der nicht an das Brahmanenopfer glaubt und offenbar auch nicht an die magische Macht des Brahmanen, denn sonst hätte er sich vor seinem Zorn gefürchtet und den Lohn bezahlt. Er braucht aber kein Materialist gewesen zu sein. Glaubte er vielleicht noch an den alten Schlachtengott Indra? Also, es gab damals Kasten und Großkönige und unter ihnen Unbrahmanische, die in einem gewissen Gegensatz zur Priesterkaste standen.

---

[1] Beidemal handelt es sich um einen *arājā*; haben die Priester ihnen das Opfer nur gesagt, weil sie als Nichtkönige es nicht vollziehen durften? Wie mag ihre staatsrechtliche Stellung gewesen sein?

3. Relativer Materialismus in der Chāndogya-Upaniṣad. Während die Brahmanen der Brāhmaṇas eben noch erklärt hatten, daß sie als die Kenner der Opfer die Lenker der Welt, Götter auf Erden, seien, ja wichtiger und mächtiger als die Götter (und teilweise blieben sie bei dieser Vorstellung), steht in den Denkern der Upaniṣaden, oder genauer in einer Gruppe der Upaniṣad-Denker, in Yājñavalkya und seiner Schule, plötzlich (wenigstens erscheint uns dies klare Selbstbewußtsein plötzlich) eine Richtung mächtig da, für die in vollständigem Umschwung der Bewertung die Welt schlechthin leidvoll und unwichtig, nur das Absolute, das *brahman*, das Jenseitige das einzig Wertvolle ist, das man vorher nie so deutlich dem Empirischen, Diesseitigen gegenübergestellt hatte. Das wird irgendwie mit dem Gegensatz mancher Kṣattriyas zu manchen Brahmanen zusammenhängen: diese Brahmanen verzichteten auf ihren politischen Einfluß, den sie als Hauspriester der Stammeskönige gehabt hatten; sie hatten im *brahman-ātman* ihr Reich für sich, ihr Reich, das freilich nicht von dieser Welt war.

Eine der Lehren, die Yājñavalkya als erster ausspricht (sie mag in einzelnen Elementen schon älter sein) und die seitdem ein Grundbestandteil des vornehmsten brahmanischen Idealismus, des Vedānta, geblieben ist, ist die von den vier Zuständen der Seele, dem Wachen, Träumen, Tiefschlaf und der Erlösung. Während der Mensch im Traum noch von den Ängsten dieser Welt gequält wird, als wären sie wirklich, ist er im Tiefschlaf schon in einem wonnevollen, objektlosen Zustand reinen Bewußtseins (Bṛh. Up. IV, 3). Dies ist die Lehre, die einer seiner Nachfolger zu einer kräftigen Polemik gegen den Materialismus benutzt.

Der Verfasser und der Idealist dieses Stückes (Chānd. Up. VIII, 7 ff.) stehen auf einem an Yājñavalkya gemessen verhältnismäßig ungeistigen Standpunkt. Yājñavalkya hatte versucht, den Zustand des Tiefschlafes und der Erlösung zu beschreiben als den einer objektlosen, sozusagen höchst sublimierten Wonne (*ānanda*). Es war später ein Streit unter den Philosophen, ob man diesen Zustand mit dem Buddhismus, Nyāya-Vaiśeṣika und Sāṃkhya als bewußtlos

oder mit dem Vedānta als irgendwie wonnevoll auffassen soll, da er dem Menschen doch nur erstrebenswert erscheinen könne, wenn er mit einer Freude, etwas Positivem, verbunden sei. Yājñavalkya nun hatte ihn mit der Wonne des Geschlechtsgenusses verglichen, aber eben nur verglichen, und gleich hinzugefügt, daß dies die Form der Wunschbefriedigung sei, der Wonne an sich oder in sich selbst, und damit der Wunsch- oder Freudelosigkeit (B IV, 3, 21). Der Idealist unserer Polemik aber faßt diesen Zustand der Erlösung, indem er ihn mit obiger Begründung vom bewußtlosen Tiefschlaf unterscheidet, sehr grobsinnlich: da zieht man umher, lachend, spielend, sich mit Frauen freuend oder mit Fahrzeugen oder mit Freunden (VIII, 12, 3),[1] und mildert diese Grobsinnlichkeit nur dadurch, daß er hinzufügt: solche Freuden sieht er mit seinem geistigen Auge (5); das soll wohl heißen, er erlebt es nicht körperlich wie im Leben, weil er in der Erlösung keinen Leib mehr hat. Dementsprechend verkündet er am Anfang des Stückes dreimal, daß der gelehrte Idealist (Brahmanerkenner) alle Welten, Diesseits und Jenseits, und alle Freuden erlangt (7, 1—3). Dieser Upaniṣad-Denker richtet sozusagen Yājñavalkyas Lehre für alte Heldenkrieger etwas zurecht, wendet sich an sie, berücksichtigt ihre Wünsche.

Über den Materialisten wird in dieser Polemik gesagt, daß er 1. nicht spendet, d. h. den Brahmanen keine Geschenke gibt — s. o. Ait. Br.! —, 2. nicht glaubt, 3. nicht für sich opfern läßt. Der erste und der letzte Punkt besagen, daß es sich beim Materialisten hier nicht um einen Brahmanen handelt, der die Opfer für andere vollzieht, sondern um einen Laien (Kṣattriya oder Vaiśya), der die Opfer für sich von bezahlten Brahmanen vollziehen lassen sollte. Weiter wird von ihm gesagt, daß er den Leib des Verstorbenen mit Almosen (? Kommentar: Parfüms, Kränzen, Speise usw.), Gewand und Schmuck versieht und dadurch das Jenseits zu ersiegen meint (8, 5).

[1] So ähnlich schildert Yajñavalkya schöne Träume (Bṛh. Up. IV, 3, 13). Frauwallner (ZII IV, 1926, 38; vgl. ib. 12 f.; 26; 36 ff.) hält dies mit Deussen (Sechzig Upanishaden, S. 195) für einen plumpen Einschub. Hillebrand a. a. O. Anm. 28 zitiert Tylor und Frazer.

Dieser Gegner ist also ein Materialist nicht in dem Sinne, daß er die Seele und das Jenseits leugnet; er sieht aus wie wohl alle Kṣattriyas alten Schlages, wie die Helden der Veden und aller älteren Herrenkulturen, die bei ihren kostspieligen Begräbnissen viel Hab und Gut mit ins Jenseits nahmen. Es gab damals in Indien auch Herrscher, die den Idealismus des Yājñavalkya mitmachten, wie Janaka, Ajātaśatru, Pratardana, aber andere blieben bei der alten Religion und erschienen den neuen Idealisten jetzt als relative Materialisten, als Barbaren.

Die ontologische Lehre, die dem Materialisten hier zugeschrieben wird, hat eine lange Geschichte und umfaßt zwei damals strittige Punkte: er glaubt, daß 1. das Männlein (*puruṣa*), das man im Auge sieht, die Seele ist; dieses Männlein ist aber an sich nach seiner Lehre nur ein Spiegelbild, es ist 2. dasselbe Spiegelbild, das man von sich auch im Wasser oder im Spiegel sieht. Also — folgert er materialistisch — sich selbst soll man hier in diesem Leben schon pflegen und schmücken, dann erlangt man beide Welten, diese und jene (7, 4—8, 4), denn wenn man sich selber schmückt, ist auch das Spiegelbild geschmückt. Beide Vorstellungen gehören zur magischen Denkweise.[1]

Über das Spiegelbild ist uns in Indien der alte Aberglauben erhalten — sogar in den Trümmern der überkommenen Literatur —: wer sein Spiegelbild im Wasser gesehen hat, soll einen Zauberspruch sprechen: ‚Mir werde Kraft, Stärke, Ruhm, Habe und rituelles Verdienst' (Bṛh. Up. VI, 4, 6). So besprach der Krieger sein Spiegelbild, damit ihn seine Kraft nicht mit seinem Bilde verläßt. Und über das Männlein im Auge haben wir im alten Indien den Aberglauben: wer sich (*ātmānam*) nicht mehr im fremden Auge zur Gestalt des Spiegelbildes seines Selbst geworden (*ātmachāyākṛtībhūtam*) — wie feierlich und umständlich ausgedrückt! — sieht, der lebt nur noch ein Jahr (Mbh. XII, 318, 10 f.).

---

[1] Hillebrand a. a. O. zitiert A. 31: Tylor, Frazer, Schultze usw.; vgl. Oldenburg, Religion des Veda[2] 1917, 527 A. 2.

Die magische Angst, daß den Helden seine Kraft, sein Bild, eine seiner Psychen verlassen kann, blieb noch lange lebendig. Wenn (Rām. IV, 17, 4) den getroffenen Vālin weder Glanz (*śrī*) noch Atem (*prāṇa*) noch Kraft (*tejas*) verlassen, wenn den Indra noch bei seinem Leben der Glanz (*śrī*) verläßt (Mbh. XII, 225, 1 ff.; ähnlich 227, 12 ff.), der seine Gestalt hat und strahlt, wenn den Prahrāda (Mbh. XII, 124, 46 ff.) ein Spiegelbild (*chāyābhūtam*) verläßt, strahlend, mit Kraft und Stärke, das sich als seine Tugend (*śīla*) zu erkennen gibt, und danach in genau derselben Gestalt sein rituelles Verdienst, seine Wahrheit, sein Wandel, seine Kraft und sein Glanz (*dharma, satya, vṛtta, bala, śrī*), so sind das spätere Umgestaltungen der uralten Lehre, daß der Mensch mehrere Psychen hat, die wie sein leuchtendes Spiegelbild aussehen.

Daß das Spiegelbild eine unter solchen Psychen (*puruṣa*) ist, behielt auch Yājñavalkya (Bṛh. Up. III, 9, 15) und seine Schule (ib. II, 1, 9; Kauṣ. Up. IV, 11) bei, sonderte aber diese Psyche, die mit Denken usw. nichts zu tun hat, deutlich von dem allein geistigen ātman. Der Kṣattriya in unserer Polemik hält dies Spiegelbild aber für den ātman, erkennt einen anderen ātman nicht obendrein an und wird deshalb als Materialist bekämpft.

Auch das Männlein im Auge hat Yājñavalkya beibehalten, aber ebenfalls deutlich vom ātman unterschieden und ganz umgedeutet: er geht, wenn der Mensch unmittelbar vor dem Tode die Sehkraft verliert, aus dem Körper (*cākṣuṣaḥ puruṣaḥ*, Bṛh. Up. IV, 4, 1), d. h. das Gesicht geht wieder in die Sonne zurück (ib. III, 2, 13). Das ist aber nicht etwa materialistisch gemeint, daß ein empirisches Licht- oder Feuerelement im Auge säße und in das Feuer der Sonne einginge, sondern Yājñavalkya beschreibt die Männlein im rechten und linken Auge auch als Indra und Virāj (Bṛh. Up. IV, 2, 2 f.; vgl. Frauwallner, ZII IV, 1926, 9; Maitry-Up. VII, 11, 1—3), also als Götter; und letzten Endes sind sie, wie alles überhaupt, mit dem ātman eins, aber in diesem Zusammenhang spricht Yājñavalkya nicht mehr von dem Männlein, dem verkleinerten Spiegelbild, sondern von dem inneren Lenker des Auges, der vom Auge nicht

gesehen werden kann (ib. III, 7, 18). An einer anderen anonymen Stelle (ib. II, 5, 5) wird dementsprechend der kraftvolle, aus Ambrosia bestehende Mann (*puruṣa*) im Auge ebenso wie die in Sonne, Erde usw. ausdrücklich mit dem ātman identifiziert.

Aber an wieder einer anonymen Stelle (Chānd. Up. IV, 15, 1) wird gerade der Mann, den man (!) im Auge sieht, mit brahman identifiziert: das ist also ein Rückfall in die ältere Vorstellung. Gerade diese letzte Stelle hat der Verfasser unserer Polemik wörtlich übernommen (ib. VIII, 7, 4), was zu seiner grobsinnlichen Entstellung von Yājñavalkyas Erlösungslehre gut paßt. Die Schule des Vedānta, die alle Sätze der Upaniṣaden gleicherweise als Autorität ansah, hat an dieser Stelle unter dem Mann im Auge den monotheistischen Gott (BS I, 2, 13 ff.) verstehen zu müssen geglaubt, der eine andere Form des an sich formlosen brahman ist, und Śaṅkara erklärt dementsprechend zu diesen letzten beiden Chāndogya-Upaniṣad-Stellen, daß nur Yogins den Mann im Auge ‚sehen' können.

Ajātaśatru, ein Nachfolger Yājñavalkyas, hat ausdrücklich die Männer im Auge vom ātman unterschieden (Kauṣ. Up. IV, 17 f.), und der idealistische Verfasser unserer Polemik hat den Mann im Auge nur insofern wie Yājñavalkya mit dem ātman identifiziert, als er eben Geist ist, dem das körperliche Auge nur zum Werkzeug dient (Chānd. Up. VIII, 12, 4). Die Häufigkeit der Erwähnung dieser Lehre zeigt, wie umstritten und wichtig Yājñavalkyas Umdeutung der alten Lehre war.

Die Lehre vom Mann im Auge ist also an sich so wenig wie die vom Spiegelbild eine materialistische, und sie wurde auch in späteren Upaniṣaden, und zwar gerade im Anschluß an unsere Polemik, nicht als falsch, sondern nur als ungenügend, als erste Annäherung an die Erkenntnis des ātman aufgefaßt: höher steht die Erkenntnis des ātman als des Träumenden, noch höher die als des Tiefschlafenden und am höchsten die als des reinen Geistes (Maitry-Up. VII, 11, 7; vgl. Kāṭh. Up. II, 3, 5).

In unserer Polemik ist es nun so, daß sie in eine Geschichte eingekleidet ist. Indra als Stellvertreter der Götter und Virocana für die Dämonen begeben sich zu Prajāpati, um das brahman zu

lernen, das frei von Alter, Tod und Kummer, Hunger und Durst ist (vgl. Yājñavalkya in Bṛh. Up. III, 5). Nach zweiunddreißigjähriger Schülerschaft gibt ihnen Prajāpati die Lehre: brahman sei der Mann im Auge. Sie fragen, ob dies derselbe sei, den man auch im Spiegel und Wasser sieht, und Prajāpati bestätigt es. Damit hat er sie aber nicht falsch unterrichtet, wie Śaṅkara apologetisch diskutiert, sondern er hat sie, deren Eingebildetheit und Stolz bekannt sind, nicht verärgern wollen. Damit sie nicht ganz das Lernen aufgeben, sagt Śaṅkara, läßt er sie zunächst bei ihrer Meinung und hofft, daß sie sich durch eigene Erfahrung bekehren, indem er sie sich erst ohne, dann mit Schmuck in einem Wasser betrachten läßt. Als die Schüler bei diesem Experiment feststellen, daß ihr Spiegelbild genau so wie ihr Leib sei, wiederholt Prajāpati nur die Worte: ‚Das ist der ātman', und er hält, wie Śaṅkara interpretiert, seine eigene Ansicht zurück, in der Hoffnung, daß sie allmählich ihre Hemmungen überwinden und zur richtigen Erkenntnis durch Erinnerung an die Worte des Lehrers kommen werden. Die Schüler haben also von sich aus gegen die Absicht des Lehrers die Lehre vom Männlein im Auge mit der des Spiegelbildes zusammengebracht, und nur der eine Schüler Virocana beruhigt sich bei ihr als der endgültigen Lehre und versteht sie so, daß man in diesem Leben den Leib schmücken und pflegen muß, um das Jenseits zu ersiegen. Damit wird diese Lehre erst zu einer materialistischen. Also: der Krieger mit den vedischen Bestattungsriten und den uralten Lehren vom Spiegelbild und Männlein im Auge wird hier zum hedonistischen Materialisten gestempelt, erscheint dem brahmanischen Mystiker neuen Schlages als relativer Materialist.[1]

[1] Diese Geschichte ist dann in kurzer Fassung in zwei Varianten in der Maitry-Up. VII, 9—10 erzählt: einmal belehrt Brahman die Dämonen absichtlich falsch, einmal ist es Bṛhaspati in der Gestalt des Śukra: dies waren die beiden berühmten mythischen Lehrer des Materialismus. Und im Viṣṇu-Purāṇa III, 17 f. ist es eine von Viṣṇu zu diesem besonderen Zwecke geschaffene Scheinfigur, die die Dämonen in der Lehre der Ketzer unterrichtet und zu Jainas, Buddhisten und Materialisten macht, um sie von dem wahren brahmanischen Weg abzulenken und die Götter siegen zu lassen.

II. Realpolitik und Materialismus.

4. Realpolitik in der Polemik des buddhistischen und jinistischen Kanons. Es blieb in Indien nicht bei diesem relativen Materialismus von Kṣattriyas, sondern manche wurden dazu getrieben, einen ausdrücklichen Materialismus zu bekennen. Die absolut jenseitig gerichtete Asketenlehre der Yājñavalkya-Richtung wuchs. Hatte sie sich nur an die vornehmsten Kreise von Fürsten und Brahmanen gewandt, so wurde sie von Buddha und Mahāvīra in dem Sinne popularisiert, daß auch den Gliedern der niedrigsten Kaste der Weg zur Erlösung und Askese geöffnet wurde. Nach brahmanischer exklusiv-aristokratischer Vorstellung durfte ein Śūdra weder den Veda auch nur hören noch Askese (*tapas*) treiben. Die Absicht, alle Menschen zur Weltentsagung, zu Quietismus und Jenseitigkeit zu gewinnen, wuchs aber; die Masse der unterworfenen Landbebauer war so groß, daß man ihr dies Zugeständnis der Gleichberechtigung mit den höheren Kasten machen mußte, womit man sie gleichzeitig religiös versittlichen wollte — wenigstens wollten das weite Kreise.

Da nun aber praktisches Leben ohne Aktivität und gewisse Weltbejahung nicht möglich ist, wurde als eine Art Kompromiß die brahmanische Kasten-dharma-Lehre aufgestellt, eine Werkgerechtigkeitslehre. Damit läßt sich auch die unidealistischste Realpolitik des Despoten rechtfertigen. Aber der Kampf mancher Kṣattriyas gegen die Brahmanen führte dazu, daß sie nicht nur das Erlösungsstreben und die Askese, sondern auch die brahmanische Werkgerechtigkeit und Weltbejahung, die dharma-Lehre mit ihrer theologisch-philosophischen Fundierung, der karman-Lehre, verwarfen.

Zu Buddhas Zeiten scheint die den Brahmanen, Buddhisten und Jinisten gemeinsame Lehre der Vergeltung der Taten dieses Lebens in einer Wiedergeburt zugleich mit dem Gefühl der Furcht vor oder gar des Abscheus gegen das ewige Wiedergeborenwerden so weit verbreitet gewesen zu sein, daß eine große Zahl der Inder diesem Glauben anhing und nur einige wenige ihn mit Ernst bekämpften; daß es aber zwischen diesen beiden Schichten eine beträchtliche Zahl

von Gleichgültigen gab,[1] läßt sich vermuten, denn Buddhas und Mahāvīras Predigten sollen ja gerade diese ‚gewöhnlichen Menschen' erst von der Vergänglichkeit und Leidhaftigkeit dieser Welt überzeugen. Mit dem Erstarken dieser Form des indischen Idealismus geht eine kräftige Ausbildung des Materialismus parallel.

Unter den Bekämpfern dieses Idealismus steht für uns an erster Stelle Pāyāsi,[2] ein kleiner König aus der Stadt Setavyā, die unter der Oberherrschaft des Kosalakönigs Prasenajit stand.[3] Er hatte von seinem materialistischen Standpunkt eine Unterredung mit einem Mönch, die uns in zwei Versionen im buddhistischen und jinistischen Kanon überliefert ist. Im buddhistischen Kanon ist sein Gegner der Patriarch Kumāra Kassapa, im jinistischen Kesi, und in manchen Einzelheiten gehen die beiden Versionen auseinander. Es läßt sich aber mit großer Sicherheit ein gemeinsamer Kern herausschälen. In der Unterredung handelt es sich nämlich um 14 Punkte (im folgenden als 1—14 bezeichnet) in der buddhistischen und um elf (I—XI) in der jinistischen Version.[4] Von diesen sind sechs beiden gemeinsam, und zwar stehen diese in beiden in derselben Reihenfolge; diese sechs sind also sicher ein alter Kern, der in beiden Versionen recht gut erhalten und nur durch Einschübe erweitert ist. Daß es

---

[1] Vgl. aus späterer Zeit z. B. den Samsthānaka in Mṛcchakaṭikam VIII, 273, 248, 364.

[2] Vgl. Leumann, Beziehungen der Jainaliteratur zu anderen Literaturkreisen Indiens, Actes du sixième congrès international des Orientalistes, Leiden, III, 2, 1885, S. 467—539.

[3] Kesi, der Pārśva-Anhänger, soll am Ende des VI. Jahrhunderts (Guérinot, La religion Djaïna, S. 54) gelebt haben, gleichzeitig mit Mahāvīra (Jacobi, SBE XLV, S. XXI f.). Prasenajit, Zeitgenosse Buddhas (Cambridge History I, 180), wird nur in der buddhistischen Version genannt, ist aber mit dem in der jinistischen genannten Jiyasattu vielleicht identisch (Leumann, 535 f.). Setavyā der Buddhisten liegt in Kosala, Seyaviyā der Jinisten im Kekayyaddha-Land; aber Jiyasattu regiert in Śrāvasti, also in Kosala (Leumann, 503 f.). Wenn Leumann trotz dieser Angaben die Geschichte eine Sage nennt (530 usw.) und danach Schrader (Über den Stand der indischen Philosophie, S. 52), so ist das für unsere Zwecke ziemlich belanglos.

[4] Nach Leumanns praktischer Einteilung. Die von Tucci versprochene kritische Behandlung des Stoffes ist mir nicht bekanntgeworden.

sich bei den Argumenten, die nur in einer Version stehen, um Einschübe in der einen und nicht um Auslassungen in der anderen Version handelt, ist zwar nicht ebenso sicher, aber nach der allgemeinen Beurteilung indischer Textverhältnisse wahrscheinlich und für uns nebenbei nicht gar so wichtig, denn die Argumente bleiben materialistische, ob sie nun etwas älter oder jünger sind.

Die These des Pāyāsi ist echt materialistisch, nicht mehr bloß ein relativer Materialismus wie der des Virocana. Sie lautet in der buddhistischen Version: Es gibt kein Jenseits, keine Wiedergeburt,[1] keine Vergeltung der Werke; in der jinistischen: Die Seele ist nichts vom Leib Verschiedenes (*anya*) (vgl. Mbh. XII, 218, 28). Das kommt beides auf dasselbe hinaus, auf die These, die positiv ausgedrückt lautet: Das, was der Leib ist, das ist die Seele (*tajjīvataccharīra*); und zwar mußte diese These in der buddhistischen Version anders ausgedrückt werden, weil die buddhistischen Idealisten ja selber nicht an eine Seele glaubten. Also nach Pāyāsi ist die Seele dasselbe wie die seelischen Vorgänge, und diese sind nur eine Eigenschaft des Leibes. Das ist aber nicht ausgesprochen, wie merkwürdigerweise die Frage: ‚Wer denkt usw.?‘ in dieser Unterredung überhaupt umgangen wird, die doch sonst in buddhistischen Lehrstücken (nach dem Vorgang der Upaniṣaden) eine große Rolle spielt.

Die beiden Versionen gemeinsamen Argumente sind folgende:

I = 2. Pāyāsi hatte Verwandte, die einen schlechten (*adharmika*) Lebenswandel führten, d. h. nicht richtig (*samyak*) die Steuern einzogen (jin.); sie wären, wenn sie nach dem Tode noch weiter — etwa in der Hölle — existierten, sicher dem Pāyāsi erschienen, um ihn zu warnen. Die Antwort des Idealisten ist, daß diese genau so wenig von den Höllenwächtern freigelassen werden, um ihn zu warnen,

---

[1] *opapātika* nach Leumann, 471, Anm.; Schubring, Worte Mahāvīras, 123, Anm. 3: Wesen, die eine Wiedergeburt erfuhren; mit Windisch, Buddhas Geburt, 190 f.: unmittelbar entstehend; Jacobi, SBE XLV, 237: souls which are born again. Vgl. *sattvam aupapādukam*: Caraka IV, 3, 4 ff. (s. u. über den Arzt Bhāradvāja). Franke, Dīgha Nikāya, 59, Anm. 6: ungezeugte Wesen des Jenseits (Ajita Kesakambali, s. u. S. 152).

wie der König einen Verbrecher nach der Verurteilung mehr fortlassen würde, um etwa von seinen Verwandten Abschied zu nehmen.

II = 3. Aber auch Pāyāsis verstorbene fromme (*dharmika*) Verwandte, die sicher im Himmel wären, wenn es eine unsterbliche Seele gäbe, haben ihn nicht gewarnt. Idealistische Antwort: Der Gestank der Menschen hält die Himmlischen 100 Meilen von dieser Erde fern.

III = 7. Pāyāsi ließ einen Dieb in einen tönernen Topf sperren, ihn fest verschließen und mit nasser Erde beschmieren. Nach einiger Zeit war der Dieb tot, aber seine Seele hatte man nicht entweichen sehen. Antwort: Auch beim Träumenden entweicht die Seele und man sieht es nicht. So die buddhistische Version, die eine in Indien freilich selten bezeugte, ethnologisch weitverbreitete Vorstellung vom Traum benutzt[1] und nicht für den buddhistischen Seelenleugner paßt. War sie für Pāyāsi überzeugend? Glaubte der alte Materialist an eine derartige Psyche? Darüber schweigt der Verfasser. — Nach der jinistischen Version war der Topf aus Metall und die Antwort: Auch ein Paukenton dringt ungesehen durch die Wand einer Hütte.

VII = 8. Nach der buddhistischen Version macht Pāyāsi folgendes Experiment: er läßt einen Dieb wägen, erdrosseln und wieder wägen und findet, daß die Leiche schwerer ist als der lebende Körper war. Antwort: Auch eine Eisenkugel ist in glühendem Zustand leichter als in kaltem; trotz dem Hinzukommen von Feuer[2] und Luft in der heißen Kugel und von Leben (*āyu*), Atem und Verstand im lebenden Körper sind sie leichter als ohne diese.

Nach der jinistischen Version ergab sich aber keine Gewichtsdifferenz bei dem Dieb und wird in der entsprechenden Antwort

[1] z. B. Bṛh. Up. IV, 3, 11; Deussen I, 2, 271 ff.

[2] Der Materialist zieht hier nicht in Erwägung, daß das Feuer im Körper die Annahme einer Seele überflüssig macht, wie der Mediziner in Mbh. XII, 186, 2, s. u., was auch gerade der Buddhist gelegentlich gegen den ātman-Lehrer vorbringt (Saṃy. N. I, 201, 5 f. Franke, DN 59, A. 8).

darauf verwiesen, daß auch eine Blase voll Luft oder leer gleichviel wiegt.

Beide Antworten sind sachlich richtig und beruhen daher vielleicht auf naturgetreuen Beobachtungen, denn in der Tat erscheint ein heißes Metallstück durch den Auftrieb der erhitzten Luft leichter als in kaltem Zustand. Vielleicht sah man das an einer zum Gottesurteil gebrauchten Kugel oder Schmiede wußten es; vielleicht versuchten Goldschmiede mit solchen Kenntnissen zu betrügen, so daß der Tatbestand den königlichen Aufsehern (s. u.) bekannt war. Wer aber operierte mit Blasen?

Dies Argument zeigt also, daß der Materialist mit seinen königlichen Machtmitteln Experimente in seiner Art gemacht hat und damit die Idealisten gezwungen hat, entweder für diese besonderen Zwecke ihre Gegenexperimente zu beobachten oder sich aus dem praktischen Leben entsprechende Kentnisse zu besorgen. Freilich widersprechen sich die Ergebnisse des königlichen Experiments in den beiden Versionen, und daher ist es zweifelhaft, ob es überhaupt wirklich veranstaltet oder ob es einfach in der Form der zwei sich widersprechenden Gegenstücke zu den beiden sachlich richtigen Beobachtungen der Antworten erdacht ist. Experimentiert hat ja auch schon Uddālaka Āruṇi, ohne von einem materialistischen Gegner dazu gezwungen worden zu sein — wenigstens wissen wir von keinem solchen; in seinem uns erhaltenen Dialog spricht er nur mit seinem Schüler, einem Unwissenden, aber keinem Gegner. Aber es erscheint als immerhin möglich, daß das königliche Experiment an mehreren Fürstenhöfen wiederholt wurde, wobei denn der eine zu diesem, der andere zu jenem Ergebnis kam, denn in Wirklichkeit kann es sich so dicht nach der Hinrichtung nur um eine minimale Gewichtsdifferenz gehandelt haben, für die die damaligen indischen Waagen sicher nicht fein genug waren. Noch 200 Jahre später gibt Kauṭalya (37, 18; 77, 3) die Differenz von 22 g als straffrei zu bei einer ‚großen‘ Waage (*parimāṇī*), deren Waagebalken aus ca. 3 kg Metall bei einer Länge von ca. 2 m bestand; so groß mußte die Waage für die Leiche wohl sein. Es wäre denkbar, daß die Leiche durch Verdunsten in

der tropischen Mittagshitze etwas leichter geworden ist. Aber wodurch sollte sie schwerer geworden sein? Unsere europäische Medizin hat sich diese Frage anscheinend nicht gestellt.

VIII = 10. Pāyāsi ließ einen Dieb teilen und immer wieder teilen (ihm Haut, Fleisch, Knochen usw. aufreißen: buddhistische Version) und fand doch die Seele nicht. Antwort: Die Geschichte von einem Einfältigen, der Feuer aus Holz zu gewinnen suchte, indem er es immer weiterspaltete, statt durch Reiben zweier Hölzer Feuer zu erzeugen, wie es doch im alten Indien üblich war. Bei diesem praktischen Verfahren erscheint das Feuer so plötzlich, daß das primitive Denken zu der uralten mythischen Deutung kommt: das Feuer ist schon an sich im Holz, muß nur hervorgelockt werden. Diese Deutung gilt als so selbstverständlich, daß auch der Materialist an sie glauben kann,[1] und sie ist anscheinend niemals in Indien bestritten worden. Und die Fragestellung dieses Pāyāsi-Experiments erinnert an das des Uddālaka Āruṇi, der seinem Schüler befiehlt, daß er eine Frucht holt, sie spaltet, auch ihren Kern spaltet, und doch das Absolute nicht sieht, obgleich es da ist und gerade das Feine ist, was er nicht mehr sieht.

XI = 14. Pāyāsi will nicht von seinem Materialismus lassen, weil (buddhistische Version) sein Oberkönig und andere ihn verlachen würden, weil er eine schwer verständliche(?)[2] Ansicht angenommen hätte. Es ist unklar, wieweit Pāyāsi hier eigentlich materialistisch denkt. Oder (jinistische Version), weil der Materialismus ihm schon von Vater und Großvater überliefert ist. Auch das ist nicht bezeichnend für den Materialismus, der von Pietät sonst — d. h. in der platten Darstellung der Polemiken — nichts wissen will. Aber man kann daran denken, daß die alten Kriegerfamilien nur schwer zur neuen Erlösungsreligion übergingen. Antwort: Eine Geschichte, daß man das Neue, wenn es besser ist als das Alte, nicht versäumen soll.

---

[1] s. u. Bhāradvāja; vgl. Mbh. XII, 202, 12 f.; 210, 41; den unbenannten Materialisten Sūyagaḍa II, 1, 14 ff.

[2] *duggahita* nach Rhys Davids-Stede; deluded: Childers; ‚Was er vorher verlachte': Leumann; oder: was zum Unglück angenommen ist?

Dadurch wird dann Pāyāsi zum Bekenntnis des Idealismus bewogen; bekehrt war er schon mit der ersten Antwort, wie er jetzt gesteht.

Zu demselben Argument werden in der buddhistischen Version (11—13) noch drei andere Geschichten erzählt, und auf das Argument der frommen Verwandten (II = 4) wird in einer besonderen Antwort (4) erwidert, daß die Himmlischen soviel langsamer leben, daß, wenn bei ihnen nur ein Tag vorbei ist, die Menschen schon längst verstorben sind und also gar nicht mehr gewarnt werden können. Eben diese Antwort wird in der jinistischen Version gleich unter Argument II = 3 gegeben und sogar noch ein paar Antworten ähnlicher Art hinzugefügt. Hier wird also noch ein Rest des Ursprünglichen erhalten sein.

Ebenso vielleicht auch in dem buddhistischen Argument 9, das in etwas zum jinistischen IV gehört: Pāyāsi ließ einen Dieb töten, ohne seinen Leib oder seine Sinnesorgane zu verletzen, und schlug ihn dann, um die Seele durch die Schläge vertrieben zu sehen. Pāyāsi meint also: der Leib reagiert nicht deshalb auf die Schläge, weil er von einer Seele gelenkt wird, sondern der Leib als lebendiger Organismus reagiert; die Leiche unterscheidet sich vom lebenden Leib äußerlich in nichts, und eine Seele ist auch nicht entwichen; aber der Leiche fehlt das Leben als ‚Attribut' und damit die Erkenntnisfähigkeit. Antwort: Auch ein Muschelhorn tönt nicht, wenn man es schlägt, sondern nur, wenn man es richtig bläst. So reagiert auch der Leib nur, wenn Leben, Atem und Verstand, die (als buddhistischer Seelenersatz) etwas anderes sind als der Körper, in ihm sind und ihn reaktionsfähig machen, indem sie ihn richtig lenken.

Auch die jinistische Version hat noch ein Argument mit einem Dieb (IV), den der König in einen Metalltopf tun ließ. Als er ihn nach einiger Zeit öffnete, war die Leiche voll Würmer, ohne daß Löcher im Topf gewesen wären, durch die die Seelen der Würmer hätten eindringen können. Antwort: Auch Feuer dringt in Eisen, wenn man es glühend macht, ohne Löcher. Diese Antwort paßt gut zum Ton in III = 7 und zur Eisenkugel in VII = 8, kann also ebensogut alt wie nachgebildet sein.

Unter den nur-buddhistischen Argumenten bleiben jetzt noch drei: Pāyāsi gibt dem Mönch ohne weiteres zu, daß Sonne und Mond Gottheiten sind.[1] Er müßte also auch glauben, daß es ein Jenseits gibt (1). Es ist sicher, daß der Jenseitsleugner Pāyāsi nicht wie Virocana nur ein relativer Materialist ist. Aber der Gang der Gestirne mit seiner großen Bedeutung für den Kalender und die Landwirtschaft des damals fast zu 100 % bäuerlichen Indien und für die damals freilich astrologisch eingekleidete Meteorologie (s. u. Kauṭalya) war eine Größe, mit der man magisch rechnen und doch ein Materialist sein konnte (s. u. Draupadī usw.).[2] Antwort: Wie der Blinde keine Farben sieht, so der gewöhnliche Mensch mit dem fleischlichen Auge nicht die Götter; dazu gehört vielmehr ein himmlisches Gesicht. Diese Antwort erinnert nun wieder an ein Thema in der Einleitung der jinistischen Fassung, daß Kesi die Gedanken des Königs erraten hat und ihm auseinandersetzt, daß die Jaina-Mönche eben außergewöhnliche Arten direkter Erkenntnis haben. Dieser Punkt von der außergewöhnlichen Erkenntnis paßt so recht in die Diskussion zwischen Idealismus und Materialismus und mag alt sein.

Und echt materialistisch ist auch jener letzte buddhistische, daß Pāyāsi nicht an ein Jenseits glaubt, weil doch auch die Mönche Angst vor dem Tode haben und hier im Diesseits ihr Glück suchen (6). Antwort: Der Mönch soll nicht voreilig den Tod suchen, sondern dies Leben benutzen, um Verdienste zu sammeln.

Von den fünf nur jinistischen Argumenten haben wir eines (IV bei 9) schon erwähnt. Eines (IX) wiederholt den sensualistischen Einwand: Paësi verlangt, daß Kesi ihm eine aus einem Leib hervorgeholte Seele zeige wie eine Myrobalanenfrucht auf der Hand,[3] eine häufige Redensart für ganz deutliches Sehen, handgreifliches Sehen.

---

[1] Vgl. Bṛhaspati-Sūtra III, 76 f.

[2] Es kann aber auch sein, daß dieser Punkt nur eingeführt wurde, um den Materialisten leichter widerlegen zu können, zumal Pāyāsi später (5) an die Tāvatiṃsa-Götter nicht glaubt.

[3] Ungenau Leumann: eine Myrobalanenseele auf der Hand. Er läßt *vā* = *iva* fort. Vgl. Rāmāyaṇa I, 3, 6; Sūyagaḍa II, 1, 16, s. u.

Eines betrifft eine typische jinistische Seelenvorstellung: Paësi fragt, ob die Seele eines Elefanten, die doch nach Paësis Auffassung der Seele als Eigenschaft des Leibes durch dessen Größe mitbestimmt ist, dieselbe, d. h. ebenso stark usw. sei wie die einer Laus. Das müßte sie doch sein, wenn sie wirklich im nächsten Leben in einer Laus wiedergeboren werden kann, wie die Idealisten lehren. Kesi antwortet: daß die Seelen jeden Leib, sei er groß oder klein, ausfüllen, wie eine Lampe einen großen oder kleinen Raum erleuchtet, ein ständiger Jainatopos (IX).

In derselben Absicht macht Paësi gegen die Seele, und zwar, ohne es auszusprechen, gegen die ewige, sich immer gleichbleibende Seele, den Einwand, daß ein alter Tigerjäger oder Lastträger (V, VI) nicht soviel kann wie ein junger. Kesi antwortet beide Male, daß ein Mensch mit verschieden tauglichen Instrumenten — eben dem Leib — verschieden viel auszurichten vermag. Der Einwand Paësis und die idealistische Lehre von der ewigen, unwandelbaren, schlechthin mächtigen Seele ist ein alter und immer lebendig gebliebener Streitpunkt. Indra lehnt damit, im Gegensatz zum materialistischen Virocana, die Lehre ab, daß der Leib die Seele sei, und auch die nächsthöhere, daß das Traum-Ich die Seele sei, denn beide werden von Übeln befallen.[1] Ebenso argumentiert Buddha gegen die Gleichung: Leib = ātman (Oldenberg, Buddha[7], 1920, 239). Um eben diesem materialistischen Einwand zu entgehen, daß der Mensch, d. h. seine Seele, eben nicht erreicht, was sie will, z. B. einen tadellosen Leib, leugnet der eine Idealist, daß die Seele überhaupt etwas will (Mbh. XII, 8038 f.; Sāṃkhya), und der andere, daß der Mensch unabhängig vom Schicksal nur auf eigene Kraft (*pauruṣa*) und Einsicht (*prajñā*) bauen könne, wie doch die Materialisten (s. u.) behaupten (Mbh. III, 13849). Mit eben diesem Argument kämpfte der materialistische Arzt Bhāradvāja (s. u.) gegen die Abhängigkeit des Leibes von der Seele, kämpften die Gottesleugner, Materialisten und andere, gegen die Allmacht und Güte des Weltschöpfers (Brahmasūtra II a, 21;

---

[1] Chānd. Up. VIII, 9, 1; vgl. den Wettstreit der prāṇas in den alten Upaniṣaden.

Nyāyavārttika 460 usw.) und die Materialisten gegen die Seele: ist die Seele mächtig, warum muß sie soviel leiden? (Maṇibhadra, 81.)

Noch ein wichtiges Plus hat die jinistische Version: die Antworten I—VIII[1] lehnt Paësi regelmäßig ab mit der Formel: das ist nur ein Vergleich (*uvama*), aber mit folgendem Argument (*imena karaṇena*) stimmt er nicht (?*uvagacchai*). Das damit berührte Problem der Mangelhaftigkeit des Analogieschlusses ist eines der wichtigsten der indischen Logik geworden und ein ständiger topos der philosophischen Materialisten gegen die offizielle Logik.

Dieser Pāyāsi-Dialog mit den Argumenten und Experimenten des königlichen Materialisten ist nicht leicht zu überschätzen als Dokument dafür, wie in dieser Periode das Despotentum nach Rechtfertigung des Mordens (Hinrichten und Kampf) und Betrügens bei den Steuern usw. suchte. Er ist in seiner Lebendigkeit und Echtheit ein gutes Gegenstück zum Uddālaka-Dialog der Chāndogya-Upaniṣad.

Erhalten sind uns aber materialistische Lehrer mit ihren Argumenten gegen die Vergeltungslehre auch noch in einem anderen Dialog in einer Form, die ebenfalls in den Upaniṣaden ihr Gegenstück hat, was für ihr relativ hohes Alter (V. Jahrhundert?) spricht. Wie sich in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad IV, 1 Yājñavalkya mit dem König Janaka unterredet und ihn zunächst berichten läßt, was er früher schon von anderen Lehrern gehört hat, um erst diese Lehren abzutun, ehe er mit seiner eigenen Lehre hervortritt,[2] so läßt Buddha den König von Magadha, Ajātaśatru, zunächst berichten (DN II, 15 ff.), ehe er ihn belehrt, und Ajātaśatru berichtet über sechs Lehrer; unter ihnen ist Mahāvīra und Makhali Gosāla, die die ernstesten Konkurrenten Buddhas waren; und da die anderen von Ajātaśatru gleich ernst genommen werden, müssen auch sie damals von einiger Bedeutung gewesen sein.

Das Problem, um das es sich für den hier nüchtern und praktisch denkenden König handelt, ist, ob auch das Leben der Asketen schon

[1] IX ff. sind ja keine Einwände Paësis mehr, nur Fragen des schon bekehrten.

[2] Ganz ähnlich Ajātaśatru, König von Kāśi, mit dem Gelehrten Bālāki, Bṛh. Up. II, 1 = Kauṣ. Up. IV.

im Diesseits Frucht trägt, wie die praktischen Berufe im Diesseits Erfolg bringen und dadurch ermöglichen, daß man sich durch Spenden auch ein gutes Leben im Jenseits sichert; so motiviert auch ein Yudhiṣṭhira sein Streben nach Reichtum. Buddha antwortet später auf diese Frage im positiven Sinne. Das verlangte die Zeit, in der vielleicht noch immer Krieger vom Schlage des Virocana viel zu sagen hatten und Mönchen der Selbstmord verboten wurde (s. o. Pāyāsi). Die sechs Lehrer aber haben auf diese Frage überhaupt nicht geantwortet, sondern bei dieser Gelegenheit ihre Argumente gegen die Vergeltungslehre — also für die Rechtfertigung der Gewalttaten — vorgetragen. Weil nun die Brahmanen nicht gegen die Vergeltungslehre sind, kommen sie in dieser buddhistischen Polemik nicht vor; Mahāvīra, der ebenfalls nicht gegen die Vergeltungslehre ist, trägt nur eine ganz knappe Anpreisung der Jaina-Askese vor; vielleicht wollte der Buddhist damit andeuten, daß der Jinismus für Könige ebenso ohne Belang ist wie die anderen Lehren.

Ein jinistisches Gegenstück dazu ist, wenn Mahāvīra berichtet, wie vier Lehrer einen ihm ergebenen König[1] zu gewinnen suchen (Sūyagaḍa II).

Unter den sechs Lehrern ist Ajita Kesakambali ein konsequenter Materialist, der in ganz knapper Form die Hauptlehren über materialistische Physik und Ethik darstellt. Voran steht das Wesentliche: Opfern und Spenden hat keinen Sinn, es gibt keine Vergeltung der Taten, keine Unterscheidung von Diesseits und Jenseits, keine (familienhafte Vererbungs- und Pietäts-) Verbindung mit Vater und Mutter, keine Wiedergeburt (s. o. S. 144, Anm. 1). Kein Asket oder Brahmane hat das Jenseits mit eigenen Augen gesehen und kann darüber berichten (s. o. Pāyāsi über seine Ahnen). Nach dieser Ethik folgt die Begründung: Dieser Mensch (d. h. wie wir ihn sehen) ist vier-Elementen-haft. Nach dem Tode geht in Erde, Wasser, Feuer und Wind, was an ihm aus diesen besteht. Die Sinnesorgane gehen in den ‚Raum‘, der von ‚Äther‘ im Altindischen

---

[1] Die Schilderung ist ähnlich der sonst für denselben Ajātaśatru üblichen.

nicht geschieden zu werden pflegt (vgl. ZII VIII, 187, Anm. 2), indessen ist er hier nicht wie sonst als fünftes Element, also nicht als Materie gedacht, wie auch der klassische philosophische Materialismus ihn nicht als Element anerkennt, weil er ja nicht sinnlich faßbar ist. Ajita meint also, daß die Sinne nicht materiell sind, wie doch der indische Idealismus des Vaiśeṣika usw. lehrt, indem er die Sinne mit den fünf Elementen parallel setzt. Er will die Sinne aber auch nicht mit dem Idealismus des Vedānta[1] Göttern, resp. kosmischen Mächten zuordnen; er versteht sie vielmehr als etwas Besonderes, sieht in ihnen allen etwas Einheitliches, läßt sie Raum sein, in dem die vier Elemente und ihre Gebilde sich befinden, sich bewegen, zu ihren Gebilden werden. Er meint anscheinend, daß die Sinne nur Hohlräume sind,[2] die beim Tode mit dem Weltraum eins werden. Wie solche Löchersinne aber beim Erkenntnisvorgang funktionieren sollen, wird uns von ihm nicht überliefert, obgleich solche Fragestellung seit Yājñavalkya mindestens aktuell war. Wer sieht durch diese Löcher, wenn die Seele geleugnet wird? Dringen Abbilder der Dinge durch diese Löcher und berühren gewisse Teile des Leibes?

Dieser kurze, noch dazu aus dem Munde eines Gegners kommende Bericht zeigt, daß der Materialismus nicht nur von Despoten wie Pāyāsi betrieben wurde, sondern daß schon eine ziemlich ausgebildete materialistische Doktrin ausgebildet war, und zwar von Asketen (śramana), denn Ajita (der Unbesiegte) zeigt sich als solcher durch seinen Beinamen: Der mit der Decke aus Haaren (Franke zu DN II, 4). Solche Decken trugen bestimmte Asketen, weil sie bei Hitze besonders heiß, bei Kälte kalt, häßlich, riechend und unangenehm zu berühren waren (ib. S. 56, Anm. 2). Asketen lebten von Spenden; und wenn Ajita gerade lehrt, daß Spenden dem Spender kein Heil bringen, kann er dies nicht im eigenen Interesse lehren, sondern kann dies nur tun als Ideologe eines Standes, der gegen die Vergeltungslehre kämpfte, wie es Pāyāsi, der Fürst, tat und

---

[1] Kauṣ. Up. IV, 20; Ait. Up. II, 4.

[2] Vgl. die Röhren, Tore, Löcher mancher indischer Idealisten; vgl. Ruben, Die Nyāyasūtras, Anm. 42.

wozu Ajita den Fürsten Ajātaśatru bekehren wollte, wie in dem jinistischen Gegenstück der unbekannte materialistische Asket[1] den unbenannten König.

Dieser lehrt, was auch Pāyāsi vertritt, daß die Seele eben das ist, was der Leib ist (*jīva* = *ātman* = Leib); sie lebt nur so lange wie er, sie ist das zwischen Fußsohlen und Haarspitzen, das, was die Haut umschließt.[2] Nach dem Verbrennen der Leiche bleiben nur Knochen übrig: das hatte wörtlich so auch Ajita gesagt.[3] Weder eine Seele noch irgendeine ihrer Eigenschaften ist außer dem Leib vorhanden oder nachweisbar. Es ist nicht möglich, die Seele aus dem Leib herauszuziehen und zu zeigen, wie man ein Schwert aus der Scheide ziehen kann, Feuer aus dem Holz holen kann usw. Und die Seele ist nicht wie eine Myrobalane auf der flachen Hand zu zeigen; das hatte auch Pāyāsi betont. Zum Schluß der Lehre die Folgerung: Töte, schlage, brenne, zerbrich usw., d. h. die standesmäßige, notwendige Gewalttätigkeit des Kṣattriya ist gerechtfertigt. Es gibt ja kein Jenseits.

So, fährt der Jaina fort, lehren manche Asketen, und manche glauben ihnen, geben ihnen Speise, Kleidung usw., pflegen und ehren diejenigen, die ursprünglich entsagend aus dem Hause fortgezogen waren, aber dann Sünder geworden sind, allen Sinnesgenüssen ergeben. Das ist die polemische Moral des Jaina: die Materialisten sind nur abtrünnig Gewordene. Gegen die Abtrünnigen wird im Jaina-Kanon immer wieder polemisiert; von dem sehr streng asketischen Jaina-Mönchsleben fielen eben offenbar viele wieder ab, und manche von ihnen mögen sich in der Tat zu Ideologen der Gewalthaber hergegeben haben. Aber es ist natürlich Gehässigkeit, wenn jeder realpolitische Theoretiker als Abtrünniger hingestellt wird.

---

[1] Tucci, S. 674 f. Er begegnet auch in Sūyagaḍa I, 1, 1, 11 ff. (Leumann, 532) direkt vor einem Gosāla ähnlichen Fatalisten. Schubring, Worte Mahāvīras, S. 20 nennt ihn Gosāla; sonst gehen Purāṇa Kassapa und Gosālas Lehren durcheinander: Franke, DN 54, Anm. 6.

[2] Vgl. Nyāyasūtra III b, 51; den Materialismus von Chānd. Up. VIII, 8, 1, den Idealismus in Kauṣ. Up. IV, 20.

[3] Jacobi, SBE 45, S. XXIV.

Neben diesem Materialismus wird in diesem jinistischen Text ein anderer geschildert,[1] der fünf Elemente, also auch Äther, anerkennt als ewige, unerschaffene, immer wirkende, von keiner Ursache (etwa: Gott, Schicksal, Zeit, karman) gelenkte letzte Ursachen. Aus ihnen bestehen alle Dinge, die eine Verbindung[2] der Elemente sind. Selbst einen Menschen kann man daher kaufen, erschlagen, rösten; es ist kein Unrecht.

So stellt der Idealist den Materialismus als Ideologie der Gewalttätigen hin, so stellt der Mönch den durch Krieg und Gerichtsvollzug zu blutigem Handeln gezwungenen Fürsten dar, sicher gehässig übertreibend und in dem einseitigen Gedanken: Wer Böses getan hat, möchte wohl meinen, ich bin nicht (Mbh. III, 13754), d. h. ich habe keine ewige Seele, die in Jenseits oder neuer Wiedergeburt Strafe leiden muß.

Der Materialismus war aber nicht die einzige Lehre, mit der der Gewalttätige gegen die neue Lehre von der Vergeltung kämpfte. Die anderen Lehrer neben Ajita bieten da Material: Makhali Gosāla lehrte die völlige Unselbständigkeit des Menschen, die Nutzlosigkeit alles Willens und Handelns (also gerade das Gegenteil unseres bisher behandelten Materialismus), die restlose Abhängigkeit von Schicksal (*niyati*), Umständen[3] und angeborenem Wesen,[4] und also das Fehlen der Verantwortung des Menschen für seine Taten.

Purāṇa Kassapa lehrte, daß jedes Handeln erlaubt ist; morden, rauben, jede Gewalttat ist nicht schlimmer als Almosenspenden usw.; eine Begründung ist uns nicht überliefert.

---

[1] Jacobi, 342 nach dem Kommentar: Lokāyatika. Die Angabe: ‚oder Sāṃkhya' bezieht sich auf die Lehrer, die außer den fünf Elementen die Seele anerkennen und den satkāryavāda vertreten (Schrader, 54), worin Jacobi (XXIV) einen Vertreter des Vaiśeṣika sieht. Wenn ferner Jacobi den Lehrer, der fünf Elemente und eine besondere Seele hat (Sūy. I, 1, 1, 9—10), als nāstika, resp. Cārvāka bezeichnet (danach Schrader, S. 53), so handelt es sich hier nach Schubring bereits um den auch nach Jacobi in Sūy. I, 1, 1, 9—10 gelehrten Vedānta (Jacobi 236, Anm. 5). Vielleicht ist an Stellen wie Bṛh. Up. IV, 5, 13 gedacht. Materialistisch klingt an: ‚durch ihr (sc. der fünf Elemente) Verschwinden verschwindet die Seele'. Das sagt in 11 der tajjīvataccharīravādin.

[2] Schubring: Summe; Jacobi: intermixture; *samavāya*.

[3] *saṃgati* nach Schrader. Franke: Umgebung.

[4] *bhāva* nach Franke; Schrader: Naturanlage; *svabhāva*?

Sañjaya Belatthiputta lehrte, offenbar auch zu diesem Zweck, den denkbar krassesten Agnostizismus: wir wissen nichts über ein Jenseits, ob es es gibt oder nicht, über Wiedergeburt, Vergeltung usw. Also — muß man wohl aus der Situation im Gespräch mit dem König Ajātaśatru ergänzen — hat es keinen Sinn, durch vermeintliche gute Taten oder Askese für eine fragliche Wiedergeburt vorsorgen zu wollen. Agnostizismus braucht aber durchaus nicht immer eine Verteidigung der Gewalttat zu sein (vgl. Schrader, 49), kann Einleitung zu äußerster Mystik sein.

Wir wissen auch nicht, wieweit wir Sañjayas Agnostizismus mit materialistischer Kritik an den heiligen Dogmen des Veda in Verbindung bringen sollen. Der buddhistische Verfasser stellt ihn ohne jede Begründung seines Agnostizismus hin. Wir kennen aber aus dieser alten Zeit schon die skeptischen Argumente des berühmten Kautsa, der den Veden vorwarf, sie seien unsinnig,[1] denn der Veda schreibt z. B. den Spruch vor: ‚Pflanze, schütze ihn (d. h. das Opfertier); Beil, töte ihn nicht.' So soll man sprechen und das Opfertier töten! Man spricht also auf Anordnung der Veden Nichtzutreffendes (*anupapanna*), denn die Pflanze schützt das Tier nicht, das Beil tötet es doch. Oder die Veden widersprechen sich, wenn sie einmal sagen: ‚Rudra ist einer, ohne zweiten' und ein andermal von den Tausenden von Rudras sprechen. Und: der eine Priester muß beim Opfer dem anderen Anweisungen geben, die letzterer schon weiß; solche Wiederholung ist logisch sinnlos, wie das Gestammel eines Betrunkenen. Kautsa hatte noch mehr solche Argumente, aber gerade diese drei sind denen sehr ähnlich, die später (Nyāyasūtra IIa, 55 ff.) von offenbar materialistischer Seite gegen die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften der Brahmanen erhoben werden. Sie könnten also als erste Zeugnisse einer materialistischen Skepsis aufgefaßt werden. Nun hat aber die spätere orthodoxe Theologie diese Argumente des Kautsa magisch gedeutet. Es ist an sich freilich unsinnig, ein intelligenzloses Ding wie eine Pflanze zu bitten, daß sie das Opfer-

[1] Strauß, ZDMG 6, 1927, 119 ff.

tier schützen soll. Dieser Satz des Veda hat an sich keinen Sinn. Trotzdem ist der Satz im Opfer anzuwenden, denn er hat allein dadurch, daß er ausgesprochen wird, seine magische Wirkung. In dieser Weise interpretierte man den Kautsa als Magier, und wir können und wollen diese Deutung nicht widerlegen. Dabei mag man noch bedenken, daß die Familie der Kautsa von den Brahmanen feindlich behandelt wurde, was wiederum damit zusammenhängt, daß ihr mythischer Urahn, Kutsa, ein Wagenlenker (*sārathi*) gewesen war, und die Wagenlenker (*sūta*) waren zugleich Genealogen und eine Art antibrahmanischer religiöser Praktiker. Also die spätere materialistische Skepsis konnte Argumente, die früher (?) brahmanenfeindliche magische Theologen ausgespielt hatten, benutzen, und zwar deshalb, weil es anscheinend innerhalb der alten Magier zwei Richtungen gegeben hat: eine orthodoxe, die den Veda in jeder Hinsicht heilig hielt, und eine in gewissem Sinne ketzerische, die solche Tadel wie Kautsa gegen den Veda wagte, aber den Veda doch als Zaubermittel gebrauchte. Die ersteren sind Idealisten. Kautsa war Magier und zugleich sozusagen Materialist. Diese Verbindung war möglich, denn die Magie wollte ganz konkrete diesseitige Ziele mit der damals die exakte Naturwissenschaft unseres Maschinenzeitalters vertretenden magischen Praxis verwirklichen. Magisch war zu einer Zeit wohl alle Praxis und es bestand kein Gegensatz zwischen Magie und Materialismus, wohl aber gab es in Wortgläubigkeit und Kritik Vorstufen von Materialismus und Idealismus.

Die Benennung eines Denkers als Materialist oder Idealist ist auch sonst nicht immer leicht oder eindeutig, z. B. bei dem letzten der sechs Lehrer des Ajātaśatru, Pakudha Kaccāyana,[1] der lehrt, daß es sieben Elemente (*kāya*) gibt: die bekannten vier, Lust, Leid und Leben. Diese sieben sind ewig, unerschaffen, unwandelbar, unbeweglich (?), sich nicht beeinflussend, nichts Neues schaffend, d. h. also: das Ganze etwa des Menschen als neues Ganzes außer den Elementen gibt es realiter nicht. Man könnte sich denken, daß er

[1] Schrader, 54: Materialist.

die Elemente in Atom- oder Teilchenform gedacht hat. Er sagt nämlich weiter: Es gibt kein Töten (Ideologie der Gewalttat!), denn ein Schwert geht zwischen den Grenzen aller sieben Elemente hindurch, ohne etwa, wie es uns nur scheint, einen Schädel zu spalten. Es gibt keinen (Agens in Form einer verantwortlichen Seele), der tötet oder (den Gegner durch seinen Leib als Instrument) töten läßt, der (den heiligen Veda) hört (d. h. lernt, oder den Leib, resp. das Gehör als Instrument den Veda) hören läßt, der (erlösendes Wissen durch Yoga) erkennt oder (solch Wissen seinen Leib, resp. sein materielles Denkorgan) erkennen läßt; so muß man wohl die knappen Ausdrücke materialistisch ergänzen.[1] Aber mit der Anerkennung der ewigen, unwandelbaren Elemente(?) Lust, Leid und Leben verstößt er anscheinend gegen den zu jedem Materialismus gehörenden Sensualismus. Ob er sich diese drei neben den anderen vier auch als materiell gedacht hat? Er sagt es nicht. Es kann ja sein, daß er zwischen materiell, psychisch und abstrakt[2] nicht unterschieden hat, und diese drei Phänomene haben eine auffallende Ähnlichkeit mit den ewigen, unerschaffenen, unwandelbaren Faktoren der Urmaterie des Sāṃkhya: *sattva* = Freude, Reinheit usw., *rajas* = Beweglichkeit, Leben, *tamas* = Finsternis, Leid; die empirische Psychologie im Sāṃkhya ist ja materialistisch. Pakudhas Lehre ist gelegentlich mit dem Fatalismus des Gosāla verkoppelt worden (Franke, DN 58, Anm. 12) und gelegentlich außerdem noch mit Ajitas Ablehnung der Familie, des Jenseits — denn wer ist je von dort zurückgekommen (s. o. Pāyāsi) —, jeglicher Autorität,[3] so daß sie erst recht materialistisch klingt. Man bedenke aber immer wieder, daß wir die Materialisten nur in polemischer und äußerst knapper Darstellung kennen.

In dieser Polemik sieht auch das Sāṃkhya, der brahmanische Dualismus, moralisch nicht besser aus als der Materialismus;[4] und das vom Standpunkt des Jaina-Mönchs mit gewissem Recht, denn auch

---

[1] Oder: es gibt weder einen Lernenden noch einen Lehrenden?

[2] *rūpa, citta, rūpa-citta-viprayukta.*

[3] Jātaka VI, 225 ff. übers. Meyer, Daśakumāracarita, 108.

[4] Sūyagaḍa II, 1, 23 mit 17—19; Schrader, 53 f.

das Sāṃkhya fand von sich aus eine philosophische Rechtfertigung der Gewalttat. Schon der Dualist auf ältester greifbarer Stufe, auf der wir von Sāṃkhya noch nicht reden können, kann sagen: wie es kein Verbrechen ist, wenn man einen Leichnam pfählt (Chānd. Up. VII, 15, 3), so ist es kein Verbrechen, wenn ihr Leib ermordet wird (ib. VIII, 1, 5; 10, 2); denn das ist ja das Wesentliche des Dualismus, daß er die Seele als äußerst entgegengesetzt dem Leib, also als schlechthin unaffizierbar hinstellt. Und das wird denn auch in den Texten, in denen wir die ersten Zeugnisse eines ausgesprochenen Sāṃkhya haben, zur Entschuldigung der Gewalttaten der Könige verwendet.[1]

Aber auch mit anderen Idealismen ließ sich die Gewalttat der Könige rechtfertigen, z. B. mit Theismus, wenn in der Bhagavadgītā XI, 34 der dem Helden erschienene Gott selber sagt: Töte deine Feinde, denn sie sind von mir, der leibhaftigen Schicksalsmacht, schon getötet. Solche Gedanken meint wohl der Jaina, wenn er auch den Theisten unter den Lehrern der Gewalt und der Sinnesfreuden auf derselben Ebene wie den Materialisten bekämpft (Sūy. II, 1, 25 ff.), und wenn er dann noch in ähnlicher Weise einen Lehrer der Macht des Schicksals auftreten läßt, der den Menschen fatalistisch von der Verantwortung für seine Taten befreien will, so trifft er damit eine Lehre, die in den Epen immer wieder von den Helden im Munde geführt wird (s. u.).

Die eigentliche heldische Ideologie ist aber die, daß der tapfere Kämpfer durch den Tod auf dem Schlachtfeld den Himmel erwirbt, den Himmel des Kriegergottes Indra, der — immer noch! — mit allen Freuden irdischster Art ausgemalt wird,[2] der Strohtod ist eine Schmach (ib. 97, 23 ff.), Töten ist nun einmal nötig (ib. 6 ff.) für die Förderung der Untertanen. Kämpfen ist die Kastenpflicht (s. o.) der Kṣattriyas (ib. 30; 98, 47); Opfern des eigenen Lebens (*tyāga*) ist

---

[1] Nyāyasūtra, Anm. 178; Mbh. III, 209, 23 f.; XII, 13, 6. Meyer, Kauṭalya, S. LVIII. In der Bhagavatī IX, 34 wird diese Seite des Dualismus diskutiert. Vgl. Weber, Indische Studien XVI, 297, A.: *purise naṃ bhaṃte purisaṃ hanamāne kiṃ purisaṃ hanati?* Das gibt denn denen recht, die aus anderen Gründen das Sāṃkhya als eine Philosophie der Kṣattriyas bezeichnen; aber das ist doch einseitig.

[2] Mbh. XII, 97, 30 ff.; 98, 1 ff.; 28 ff. usw.

höchste Pflicht (98, 6 ff.). Töten ist die Askese des Kriegers (*tapas*, 97, 14; 98, 47), ist für ihn das, was für den Brahmanen die heiligen vier Lebensstadien sind (98, 48), ist sein Opfer (*saṃgrāmayajña*, 98, 12 ff.); die Kriegselephanten sind dann die ṛtvij-Priester, die Pferde die adhvaryu-Priester; das Fleisch des Feindes ist die Opfergabe (*havis*), das Blut ist das Opferschmalz; die Schakale, Geier und Raben sind die Teilnehmer am Opferfest, sie fressen die Opfergabe, trinken das Opferschmalz (15 f.); die Rufe: ‚Spalte, zerbrich!' sind die Opfergesänge (22) usw. Bis in alle Einzelheiten hat der Verfasser dieses Stückes den grausigen Vergleich ausgearbeitet, zugleich mit der typischen Pedanterie der indischen Homeriden. Er hat ausdrücklich (11) gesagt, daß der Krieger nur dieses Kampfopfer und kein brahmanisches Opfer darzubringen hat, um in Indras Himmel zu kommen; das macht die Stelle erst so materialismusähnlich wie die Lehre des Virocana.[1]

Ähnlich rechtfertigt Viśvāmitra jede Gewalttat des Königs mit den Notwendigkeiten der Politik.[2]

Es sei noch auf die Lehre des Königs Pravāhana Jaibali hingewiesen, der die berühmte alte Form der Seelenwanderung in Chānd. Up. V, 3 ff. (Bṛh. Up. VI, 2) vertritt, die sog. Fünffeuerlehre. Der König steht, was seine eigene Moral angeht, auf dem Standpunkt, daß den, der diese Lehre kennt, nichts Böses mehr beflecken kann. Pravāhanas Gedanke scheint zu sein, daß sein Wissen ihn mit magischer Kraft von Befleckung rein hält, vom Bösen, das er als König nun einmal nicht umgehen kann. Ähnliche Auffassung kann auch der reine Mystiker vertreten, wie sie Yājñavalkya — ohne von Gewalttaten zu sprechen — für sich ausspricht (Bṛh. Up. IV, 3, 22; vgl. Taitt. Up. II, 9), und wie (Kauṣ. Up. III, 1) der Nachfolger Yājñavalkyas, Pratardana, König von Kāśi, durch den Mund Indras,

---

[1] Vgl. Meyer, Kautalya-Übersetzung, S. 683.

[2] Rāmāyaṇa I, 25, 18. In Jātakamālā 23 wird der *ahetuvādin* (24 ff.), *īśvarakāraṇika* (32 ff.), *pūrvakarmakṛtavādin* (41 ff.), *ucchedavādin* (46 ff.), *kṣattravidyāvādin* (51 ff.: *arthaśāstra*) als Entschuldiger der Gewalttat ironisiert. Ein *daivapramāṇa* (s. u.) entschuldigt Gewalttat mit *kāla* (Mbh. XII, 139, 54).

des Götterkönigs, lehrt, daß der, der seine höchste ātman-Erkenntnis hat, auch durch die gemeinste List, Gewalttat oder Todsünde nicht befleckt wird.

Sehr viel farbloser als dieser Materialist ist der andere, der in der mönchischen Literatur häufig als der Versucher geschildert wird.[1] Als solcher gilt gelegentlich auch der König, und selbst ein edler, resp. idealistischer gilt einem Mönch noch als relativ materialistisch. So ist eines der Themen der Lebensgeschichte Buddhas seine Unterredung mit König Bimbisāra,[2] dem Vater Ajātaśatrus von Magadha, der es nicht mit ansehen will, wie Buddha mit seinen herrlichen körperlichen und geistigen Vorzügen ein armer Mönch (d. h. ein Bekenner der neuen Erlösungsreligion) wird. Er bietet ihm alle Freuden des Lebens, bietet ihm sein halbes Reich, um ihn zu gewinnen, aber Buddha widersteht solchen Versuchungen. Ob und was daran historische Wirklichkeit ist, können wir nicht entscheiden; es ist denkbar, daß Bimbisāra ernsthaft die Verbindung mit Buddha suchte, wie ja Buddha eine gewisse Rolle in der Politik seiner Zeit gespielt hat. Der Despot des Südens fürchtete vielleicht die aristokratischen Clans des Nordens, wie sein Nachfolger Ajātaśatru ebenfalls Buddha umworben hat und nach Buddhas Tod über den Ganges nach Norden vorgestoßen ist und die Śākyas von Kosala vernichtet wurden. Aber wenn an der Geschichte etwas Wahres ist, braucht Bimbisāra kein Bekenner des Materialismus gewesen zu sein. So wie die Geschichte schließlich im Buddhacarita (264 ff.) erzählt wird, ist sie eigentlich am charakteristischsten für Buddha, denn hier ist der König kein platter Materialist, sondern ein typischer Realpolitiker, wie wir ihn aus den Epen kennen (s. u.). Er rät, allen drei Lebenszielen ihr Recht zu geben (276, 290), der Liebe, dem Gewinn und dem rituellen Leben; alles zu seiner Zeit: die Jugend diene dem Genuß, später kommt das Erwerben und die Frömmigkeit. Er rät auch zu Opfern (278, 291), denn durch sie erwirbt man Gutes hier und im Jenseits.

---

[1] Material bei Windisch, Māra und Buddha.

[2] Das jinistische Gegenstück ist die Versuchung durch Śreṇika in Uttarādhyayana XX.

Aber Buddha empfindet all das als Versuchung, er hat überhaupt kein Ziel mehr.

Ein Gegenstück dazu ist Buddhas Kampf mit Māra, dem Bösen, dem Todesgott, der als der Herr dieser Welt überhaupt gilt und der es wahrscheinlich als eine Schädigung seiner Macht empfindet, wenn Menschen sich durch Wissen und Askese seinem Bereich entziehen, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten in die Erlösung eingehen.[1] Er tritt deshalb als Versucher vor Buddha und auch er empfiehlt Opfer, um damit gewaltige Ziele zu erreichen (Windisch, S. 10 und 88). So erscheint die magische Opferlehre der Mīmāṃsā mit ihrer vedischen Diesseitigkeit dem Asketen aller Konfessionen als relativer Materialismus. Aber Māra sucht Buddha auch zu allen materiellen Genüssen zu verführen, was denn wohl ein topos nicht nur der indischen,[2] sondern aller Erlösungsreligionen überhaupt ist. Derartigen Frommen erscheinen alle Nichtasketen als Materialisten. Und nur eine Episode aus dem Kampf Buddhas mit dem Versucher sei angeführt (107): Buddha denkt einmal, ob es wohl möglich ist, daß einer König und doch nicht gewaltsam, nicht mordend und unterdrückend sein könnte. Da erscheint Māra und verheißt Buddha, daß er ein solcher milder, schlechthin idealistischer König sein kann. Buddha widersteht aber auch dieser Versuchung. Das zeigt, wie weit Buddha weltabgewandt ist, deutet aber vielleicht auch an, wie der Asket über das Königtum denkt: Nur mit der Macht des Teufels könnte einer ein nicht gewaltsamer König werden. Dies Ideal versuchte später Aśoka zu verwirklichen, aber sein Königtum erlitt Schiffbruch. Und die brahmanische Lehre erklärte, ein König darf kein mönchisches Leben führen wollen, er muß hart sein können (Meyer a. a. O. 683), das ist seine Kastenpflicht.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1] So ist es den Göttern unangenehm, wenn Menschen sich ihnen durch Upaniṣad-Wissen entziehen; das ist, wie wenn dem Menschen ein Stück Vieh gestohlen wird: Bṛh. Up. I, 4, 10.

[2] z. B. Ṛṣyaśṛṅga, Daśakumāracarita II, Fick, Die soziale Gliederung . . ., S. 129: Apsaras und Brahmane; Uttarādhyayana IX: Indra versucht König Nemi; ib. XIII: Leumann, WZKM V, 1 ff.; 111 ff.: Citra und Sambhūti.

The Royal Portraits of Mahābalipuram.

By

Rev. H. Heras, S.J., Bombay.

(With 8 plates.)

It was customary during the Chōḷa period, and even much more during the rule of the Vijayanagara Emperors, to place images of the rulers in the temples, as if the rulers themselves were in perpetual adoration before the god. The pose of these images, with clasped hands and humble attitude, shows their devotion and reverence in the temple. Well known are, for instance, the statues of Kṛṣṇa Deva Rāya and his Queens, of Tirumala Rāya and of Veṅkaṭapati Deva Rāya II, at Tīrupaṭi. Similar images are also in some of the ruined temples of the city of Vijayanagara.[1] The example of the Emperors was followed by the feudatory Nāyaks and thus in many temples of the Tamil-nāḍu we come across such statues. Tanjore, Kumbhakonam, Trichinopoly, Madura, Alegarcoil, Tinnevelly, Teṅkāśi possess an interesting galaxy of stone portraits of the petty rulers of Madura and Tanjore, whose doings so much influenced the history of Southern India. The most important collection of such portraits are in the *Pudu Maṇḍapam* in front of the Śrī Mīnākṣī Temple at Madura.[2]

This custom was a very ancient one. Some of the early South Indian portraits described by Mr. Aravamuthan in his work on Portrait Sculpture in South India are statues of kings in the temples founded by them. Such was for instance the statue of the Pallava

---

[1] Heras, Seven days at Vijayanagara, J.I.H., p. 104.

[2] Heras, The Statues of the Nāyaks of Madura in the Pudu Matapam, Q.J.M.S., pp. 209–218.

king Mahendravarman I—now unfortunately lost—set in the upper rock-cut temple of Trichinopoly.[1]

This king was, indeed, the first who carved royal portraits at Mahābalipuram.

In the Ādivarāha rock-cut temple situated on the western side of the Mahābalipuram ridge, there are two carvings evidently representing two kings. Each of them is accompanied by two Queens. It has been discussed for a number of years which kings were represented by those likenesses, and during whose reign those portraits were made. Above the portrait to the left of the visitor a short inscription reads as follows:—

> " The glorious āthirāja (adhirāja)
> Siṃhavinna-Pōtra (*i.e.* Siṃhaviṣṇu-Pōta)."

The inscription above the portrait of the opposite side reads thus:—

> " The glorious āthirāja (adhirāja)
> Mahendra-Pōttra (*i.e.* Mahendra-Pōta)." [2]

It seems quite evident that the portraits represent King Siṃhaviṣṇu and King Mahendravarman, who are two successive kings, father and son, in the line of the Pallava rulers. But Rao Bahadur H. Krishna Sastri maintains that they are respectively the likeness of Narasiṃhavarman I Mahāmalla and of his father Mahendravarman I.[3] His opinion, nevertheless, has not been followed by anybody.

As regards the king under whose reign the cave was built and decorated, Mr. Venkaya[4] and Mr. Longhurst[5] are of opinion that the cave was built by Narasiṃhavarman I Mahāmalla, who is supposed to be the first builder of Mahābalipuram; they acknowledge, however, the carvings to be the portraits of Siṃhaviṣṇu and

---

[1] Cf. Aravamuthan, Portrait Sculpture in South India, pp. 21—22.

[2] Krishna Sastri, Two Statues of Pallava Kings and Five Pallava inscriptions on a Rock Temple at Mahabalipuram, p. 3 (M. of the A.S. of I., No. 26).

[3] Ibid., p. 4. Cf. Heras, Studies in Pallava History, p. 72.

[4] A.S.R., 1906—7, p. 234.

[5] Longhurst, Pallava Architecture, I, p. 5.

Plate I.



Mahābalipuram.
Portrait of Siṃhaviṣṇu and his two Queens in the Ādivarāha Temple.

Mahendravarman I, the grandfather and the father respectively of the Mahāmalla. Dr. S. Krishnaswami Aiyangar[1] and Mr. Gopalan[2] think that the builder was King Siṃhaviṣṇu himself. Elsewhere I have proved that the builder of the cave was Mahendravarman I.[3] In point of fact, the existence of the image of the father, Siṃhaviṣṇu, in the cave is well explained, if the cave was constructed by the son, Mahendravarman. But the presence of the image of the son can hardly be accounted for, if we suppose that the cave was scooped out during the reign of the father.

Mahendravarman had already carved a cave in Trichinopoly, where a statue representing him had been left in perpetual adoration before the *liṅga* of Śiva. Being himself a *Vicitra-citta*, a curious minded person, he decided in this cave at Mahābalipuram to have his own likeness as well as the likeness of his father. And he succeeded most wonderfully. After thirteen centuries we may contemplate the features of these two kings, true to reality, as if they were our contemporaries.

Siṃhaviṣṇu is seated on a three-legged throne, the legs being reproductions of lions' paws. Such was undoubtedly the Pallava throne. His left leg is bent and resting upon the throne itself, a pose very common in Indian iconography. His left hand rests upon the thigh, while the right one is raised in *jñāna-mudrā*. The upper portion of the body is bare; his waist is somewhat slim, but his shoulders are very broad, and give the impression of a very healthy and powerful man. He wears a jewel necklace and long earrings. His full-fleshed face is surmounted by a *makuṭa* of a type not usually seen in images: a plain cylindrical cap ending in a small spherical top. He has a rather large nose and protruding lips. His eyes on the contrary seem to be a bit small, but very shrewd. On each side of the King there is a Queen standing and facing the King.

---

[1] S. Krishnaswami Aiyangar, The Antiquities of Mahabalipur, p. 31 (Suppl. to the I. A.).

[2] Gopalan, History of the Pallavas of Kāñchī, p. 88.

[3] Cf. Heras, Studies in Pallava History, pp. 72—75.

Their crown is a *karaṇḍa-makuṭa.* They wear big round earrings after the fashion of those days. Their dress seems to be very scanty. The Queen to the King's right has her legs covered. The other wears a short dress covering only her hips. The ankles of both are adorned with bangles.

The carving representing Mahendravarman I is totally different. The king is standing. He wears a short *dotar* that falls down to the knee. The *makuṭa* is similar to the one of his father, and so are the jewel necklace and the earrings. His physique resembles that of his father, but he seems to be more fleshy, so as to have a double chin. His large mouth, somewhat arched with its ends upwards, reveals a man of great optimism, fully satisfied with everything. His lips are thin and different from those of his father. His right hand points out towards the shrine, while with his left hand he smoothly holds the right wrist of one of his Queens. Both the Queens look very shy and slender. The first wears a long transparent skirt down to her ankles. The other seems to be nude. Apparently only the first Queen wore that long dress, as it appears in both the carvings. Both Queens wear a similar *makuṭa* to that of Siṃhaviṣṇu's Queens. Their earrings are a little different. Both wear bangles. Mahendravarman, who is slightly turned towards his Queens, seems to show and explain the image of the *Varāha-avatār* in the shrine to them. This is a scene full of life and of meaning. King Mahendra, the worshipper of the *liṅga* of Śiva of the Trichinopoly cave, was eclectic enough to lead his Queens to the shrine of an *avatār* of Viṣṇu.

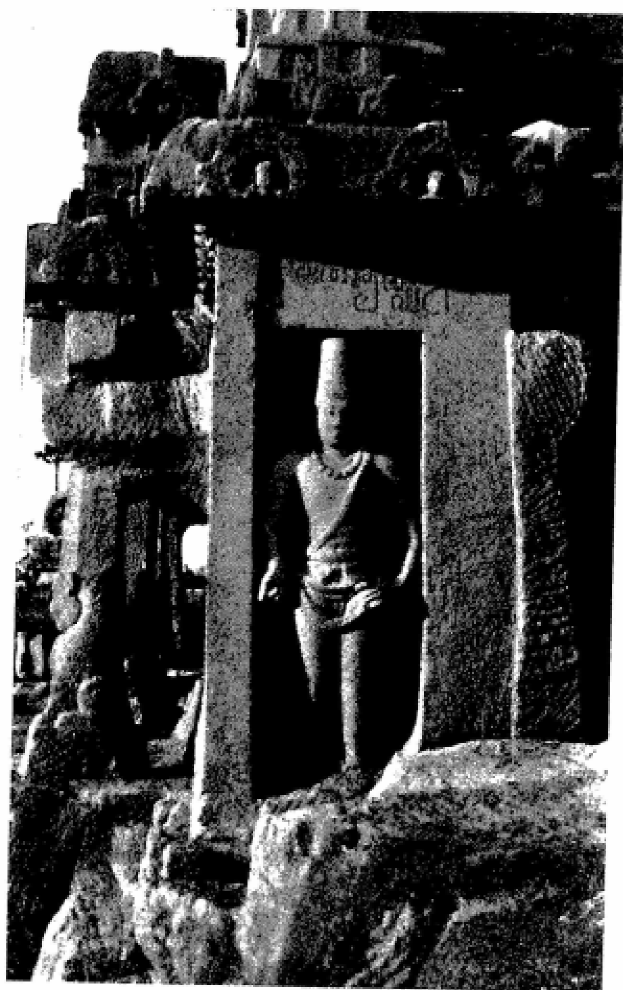
Chronologically the next portrait of Mahābalipuram seems to be the one that is found on the South façade of the Dharmarāja's *ratha.* Aravamuthan suggests that it is a likeness of Narasiṃhavarman I Mahāmalla, the constructor of the *rathas,* and the only reason he gives to substantiate his statement is the name and the titles of the King written above.[1] Yet this would not be a definite

[1] Aravamuthan, op. cit., p. 25.



Mahābalipuram.
Portrait of Mahendravarman and his two Queens in the Ādivarāha Temple.

Plate III.



Mahābalipuram. Portrait of Narasiṃhavarman I Mahāmalla in the Dharmarāja's *Ratha*.

proof, for the name or *birudas* of this king are also read on other parts of the building. Nevertheless it seems most probable that this is a likeness of Narasiṃha.

First of all, this image has only two hands, while the other images represented on the lower portion of the structure, as Śiva and Ardhanarīśvara for instance, have always four hands. It represents therefore, not a god, but a man. The *makuṭa* discloses his kingly state, and the similarity of this *makuṭa* with the *makuṭas* of Siṃhaviṣṇu and Mahendravarman in the Ādivarāha Temple shows that this king belonged to the same dynasty of which those two were members. Moreover, the facial features of this relief show some of the facial features of those two kings: broad jaws, fleshy face, large nose, protruding lips—which he inherited from his grandfather. There is no doubt that the person represented in this panel belongs to the *kula* of the Pallavas. Hence it must be Narasiṃhavarman I Mahāmalla, the builder of the Mahābalipuram *rathas*.

The dress and ornamentation of the figure is similar to that of the other two kings: transparent *dotar*, this time down to the ankles, *hāra* of different workmanship, earrings, *makuṭa*. The latter seems to be of a type similar to those of the Ādivarāha Temple but without the spherical sector on the top. Yet there is an essential difference in his attire. The other two kings did not wear the *yajñopavīta*, the sign of the twice-born: Narasiṃha wears it. Since all the other later portraits of the kings are shown with the *upavīta* on, we may perhaps conclude that it was introduced in the royal Pallava family during the reign of Narasiṃha, or at most towards the end of Mahendravarman's reign. This portrait of Narasiṃhavarman Mahāmalla shows a perfectly built man of extraordinary will power and unflinching determination. Yet the artist gave no life to his work, as the sculptor of the Ādivarāha Temple did: this relief of the Dharmarāja's *ratha* has a hieratic pose that reminds one of some Egyptian carvings.

Totally different are the portraits carved round the so-called Arjuna's *ratha*. Mr. Aravamuthan had already noticed these carvings

and classified them as "royal groups."[1] But he did not try to ascertain whose portraits they were. On the south façade of this *ratha* there are three panels. That of the centre is filled by a standing figure of a four-armed Śiva leaning against his Nandi. Each side panel contains a couple, a man and a woman, garbed in royal attire. Who are they?

First of all, we notice that the pose of the two figures in each panel is somewhat similar to the pose of Mahendravarman and his two Queens in the relief of the Ādivarāha Temple. Now studying only the panel of the left—the one where the king and the Queen turn to the proper left—we soon realize a striking resemblance between the features of this king and those of Mahendravarman I in the Ādivarāha Temple. The same broad jaws, the same round face, the same powerful nose and big eyes, the same thin lips and finally the same double chin, the latter being quite an important characteristic of this monarch. Yet a new kind of *makuṭa* in this relief makes him appear somewhat different. Similarly the Queen that stands behind seems to be the same shy young lady who was led by the King himself to the Varāha shrine in the Ādivarāha Temple. Her shyness will appear all the more if her face is contrasted with the Queen of the other panel, who discloses great pride and haughtiness in her pose.

Mahendravarman in this portrait wears a very short dress round the waist, so that his legs appear bare. A thick *yajñopavīta* that goes across his chest passes over his left arm. He wears a broad *hāra* or necklace and short earrings. His arms are adorned with two sets of bangles, *viz. kaṅkaṇa* (wrist bracelet) and *keyūra* (bangles over the biceps). The most interesting piece of ornament of this portrait is the headgear; it is a *karaṇḍa-makuṭa* totally different from the *makuṭas* studied before. This portrait of Mahendravarman fully discloses that both *makuṭas* were worn by the same king, perhaps on different occasions and at different ceremonies.

---

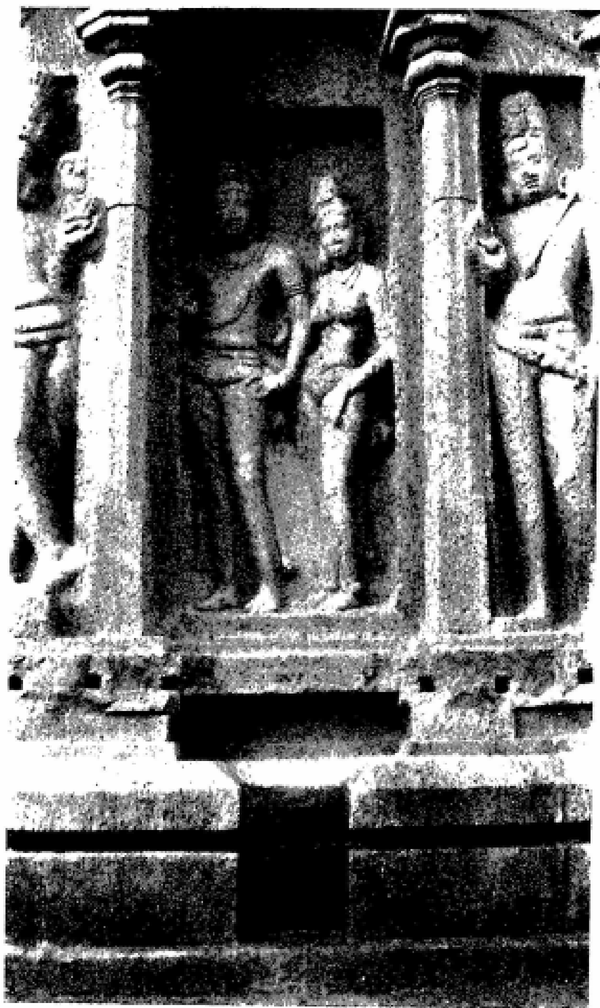
[1] Aravamuthan, op. cit., p. 25.

Plate IV.



Mahābalipuram. Portrait of Mahendravarman I and of his first Queen in the so-called Arjuna's *Ratha*.

Plate V.



Mahābalipuram. Portrait of Narasiṃhavarman I Mahāmalla and his first Queen in the so called Arjuna's *Ratha*.

Nor may we say that this portrait was carved in the time of his son, Narasiṃhavarman Mahāmalla, who might perhaps have introduced this new *makuṭa*. As a matter of fact there is another portrait of Mahendravarman, very probably done in his life-time, that is shown with this *karaṇḍa-makuṭa*. I refer to the beautiful face supposed to be of Mahādeva, painted in the Siṭṭannavāsal Cave.[1] The features of this face are absolutely the same as those of the carving at the Ādivarāha Temple and also quite similar to those of his portrait of Arjuna's *ratha*. Even the characteristic double chin is represented in the Siṭṭannavāsal painting. Next to the King the face of the Queen is also shown in the painting, though this latter face has never to my knowledge been reproduced.[2] This portrait of Mahendravarman wears a *karaṇḍa-makuṭa*, similar to that of Arjuna's *ratha*. The portrait of the Queen in Arjuna's *ratha* is quite like that of the first Queen of Mahendravarman in the Ādivarāha Temple, but in this case she appears totally nude. Neither she nor the King wear any bangles round their ankles.

The panel of the other side shows another couple grouped in the opposite direction, *viz.* the King turns to the proper right and behind him is the Queen. Both figures are smaller and apparently younger than those of the other side. Mr. Ordendra Kumar Gangoli already stated in 1926, that this group probably represents Parameśvaravarman I, and his Queen.[3] But he does not give any reason to substantiate his statement. In any case, it would seem strange that Parameśvaravarman I, who had nothing to do with the five *rathas*, should be represented in one of these portraits. Comparing therefore this figure with that of the Dharmarāja's *ratha*, we find

---

[1] Cf. Metha, Studies in Indian Painting, pp. 11—12. This author wrongly describes the *makuṭa* of this face as a *jaṭā-makuṭa* in order to substantiate his statement that it is a representation of Mahādeva or Śiva.

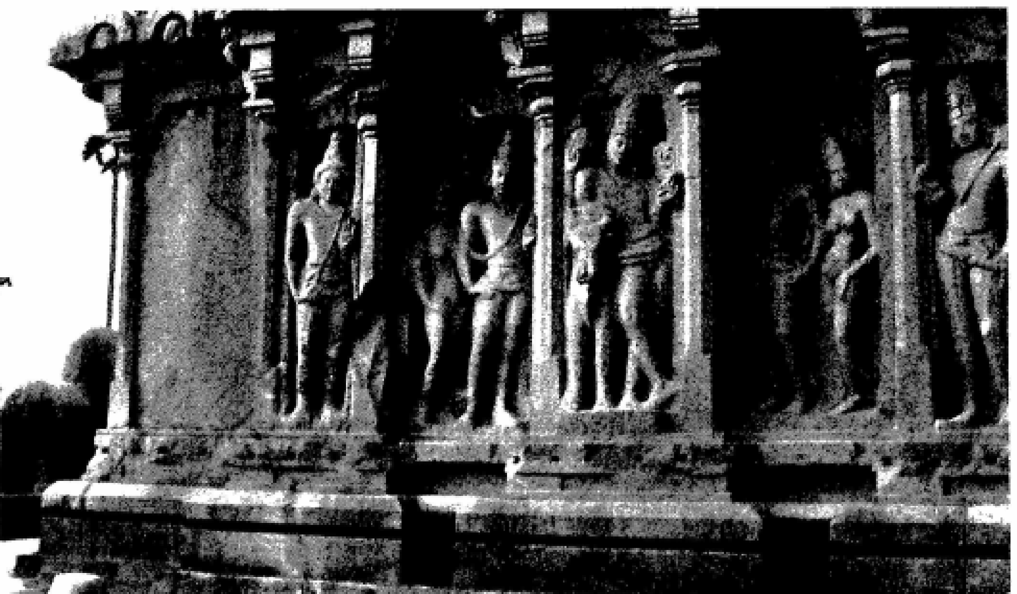
[2] My friend Mr. Venkata Ranga Raju, Curator, Pudukkottai Museum, drew my attention to the similarity between this Siṭṭannavāsal painting and the portrait of Mahendravarman in the Ādivarāha Temple.

[3] Cf. Gangoli, Another Panel from Arjuna's ratha, at Mahabalipuram, "Rupam," Nos. 27—28, p. 73.

a great resemblance, if the difference of the *makuṭa* is brushed aside. The most remarkable feature besides his round fleshy face is his mouth. His protruding lips tightly closed with extraordinary determination reveal the character of the Mahāmalla, as the likeness of the Dharmarāja's *ratha* did. He wears a long transparent *dotar* down to the ankles. The rest of his attire is the same as in the portrait of Mahendravarman. His Queen wears a transparent skirt. Her pose discloses the pride of her soul. Narasiṃhavarman Mahāmalla on the façade of this *ratha*, originally devoted to Indra, carved his own portrait and the portrait of his father. In the same way Mahendravarman had carved his father's and his own likeness in the Ādivarāha Temple. In both cases the father is placed to the right of the deity, and the son to the left. But there is still another historical symbolism in this case. If we inspect the whole façade, we realize that Mahendravarman, who from Jainism finally became a Śaivite, is pointing to the image of Śiva as if he were showing the Śaivite religion not only to his wife but even to all his descendants. And his son Narasiṃhavarman, following his example, is also pointing to Śiva as the Īśvara of his devotion.

There is still another carving evidently representing an historical couple, in the northern façade of the same *ratha*. Their pose is totally different from the pose of the other figures. They are represented as walking from left to right, so that only their right legs are seen. They appear much younger than the persons represented in the other reliefs. She looks like a "petite coquette," her lips being unnaturally arched. In a moment of fear her right hand is holding the arm of her husband, who turns his head to her, communicating confidence to her. Her breasts are not developed as yet. A narrow band round her stomach is her only dress. The headgear and earrings are like those of the portraits of the Queens on the southern façade. The dress of the man is like that of Mahendravarman I on the other façade of this *ratha*, though his earrings are larger, and the *makuṭa* resembles more that of Narasiṃhavarman Mahāmalla. His individual features are in general the features of the Pallava royal

Plate VI.



Mahābalipuram. The whole southern façade of the so-called Arjuna's *Ratha*. Between the royal couples the god Śiva is represented leaning his elbow against his vehicle, the bull called Nandi.

Plate VII.



Mahābalipuram. Portrait of Mahendravarman II and his wife in the so-called Arjuna's *Ratha*.

family: broad jaws, round face, large eyes. His legs are thin and delicate like those of Mahendravarman I. Who is this young man of royal port?

Considering his resemblance to other members of the family of Siṃhaviṣṇu, his young age, and that this *ratha* was constructed during the reign of Narasiṃhavarman Mahāmalla, this group cannot but represent the then Yuva-Mahārāja of the kingdom, the future Mahendravarman II, and his wife.

Incidentally it is interesting to notice that in the series of portraits studied hitherto, all the members of the Pallava royal family have some common family features, though each of them has some individual features of his own. Mahendravarman II resembles his grandfather Mahendravarman I, while Narasiṃhavarman Mahāmalla's personal features are likewise a reproduction of those of his grandfather Siṃhaviṣṇu.

There is still a series of royal portraits at Mahābalipuram in the carving called Arjuna's penance. Ten royal couples at least are there represented in flying poses on their way towards the Ganges.[1] It would be a hard task to identify all of them, but three of them may be easily identified with some of those portraits we have already studied. They are just above the two big elephants of the right of the carving, two below and one above. The latter seem to be Siṃhaviṣṇu and his wife—the broad jaws and protruding lips are quite characteristic of that king. Similar lips are discovered in the first male figure below. This and other features incline me to think that this is Narasiṃhavarman Mahāmalla and his Queen, while the third couple seem to be Mahendravarman I and his consort. Even she has the same shy look as in the other two portraits. The poses of these figures are not beautiful; the conventional flying postures of the Hindu carvings do not inspire any æsthetic feeling.

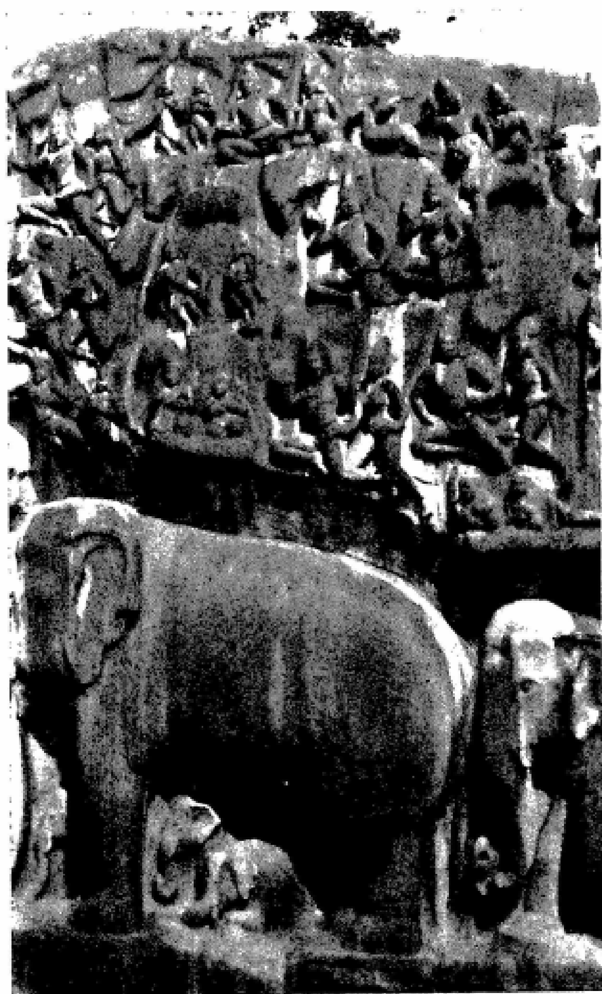
---

[1] That they are not witnessing the fight between Śiva and Arjuna, the position of one of the couples sufficiently proves. It is just under the feet of Arjuna, and their direction is still towards the river.

In this respect the natural poses of the carvings of Arjuna's *ratha* are far superior.

Very few dynasties have such a collection of the portraits of their kings. We are really fortunate that Mahābalipuram has kept these likenesses of the early Pallava kings down to our days. Pallava history may be studied better after knowing the physical likenesses and the moral character of those great kings who laid down the foundation of the Pallava grandeur.

Plate VIII.



Mahābalipuram. A fragment of the carving called Arjuna's penance showing several royal couples in flying poses.

A Note on the Khetrani Dialect of Lahnda.

By

Georg Morgenstierne, Gothenburg.

In LSI. VIII, I, pp. 373 Sir George Grierson gives a short list of words of the Khetrani dialect which is spoken in the Marri Hills in north-eastern Balochistan, S. W. of Fort Loralai. It is separated from the contiguous Sindhi-Lahnda area, and may possibly be the remnant of the I.A. language spoken in the country before the arrival of the Pathan and Baloch.

While I was staying at Harnai in March 1929, a Khetran was brought to me late in the evening, and as he was leaving the next morning, I had only occasion to write down a short list of words in his dialect.

Sir George Grierson considers the dialect to have Dardic affinities, but I was unable to detect any important variations from ordinary Lhd.[1]

Still, my list of words, arranged on the same principles as the one published in the LSI., may give some additional information about a little known I.A. dialect.

Khetrani Vocabulary.

(Forms from the LSI. within parentheses.)

All *lōri* (*nūlā*).
Ancle *'bhēḍi*.
Ant *'thiṇḍaṇ* (*sikhnī*).—Multani *ṭiṇḍan* insect.
Apple *suī* (Bal.).
Apricot *zardā'lū*.
Arm *'bahu* (*bāh*).
Armpit *kučē'ṇī* (Wanechi Psht.).
Back *kaṇḍ* (*puttā*).
Bread *māṇi* (*mānī*).—Si. *mānī*.
Brick *sīl*.—Si. *sira*.
Bridge *pul*.—Si. *puli*.
Brother *bhā* (*bahā*).
Bull *ṭá'gā* (*taṭṭul*).—Cf. Si. *ḍhago*.

[1] Cf. my Rep. on a lingu. mission to N. W. India, p. 14.

Calf *vacchā* (*vacā*).
Calf of the leg *'pinniyā*.—Si. *pinī*.
Carrot *lā*.
Chin *'khāḍi*. Si.
Cloud *jhoṛ* (*jhar*).—Si., Lhd. *jhaṛ*.
Cow *ṭʌ'gī* (*gāū*).—Lhd. *ḍhaggī* a poor cow, Brahui *ḍaggī*.
Daughter-in-law *nū̃*.—Si. *nũhu*.
Ear *kʌn* (*bōṭī*).
Elbow *irk*.—Si. *irika*.
Eyelashes *akkhin de vāl*.
Father *pi'ū* (*peū*).
Finger *'aŋgəl* (*āngh̃ī*).—Si. *āŋuri*. —*nikī a°* third finger, *vaḍḍī a°* fourth finger, *chōṭī a°* little finger.
Fish *ma'chī* (*mac*).
Flesh *bōṭī* (*bōthī*, *bōhrā*).
Flour *'aṭṭā*.
Fly *mʌk'kī* (*makhī*).
Fox *lumbaṛ* (*lūmbar*).—Si. *lombiṛu* f.
Frost, snow *taṭṭhī* (*vahōr*).
Gold *sōnā* (*sunnā*).—Si. *sonu*.
Grandmother *'nāṇā*.—Si. *nānī*.
Grandson (daughter's son) *dō'trā* (*agjā*).—Si. *ḍohīṭo*, Lhd. *ḍōhtrā*.
Hail *gaṛhā* (*garā*).—Si. *gaṛo*.
Hair *biṭkyā̃* (*bitkīā̃*).
Hand *hʌtth* (*camba*).—Si. *hathu*.
Head *sar* (*sarōtā*).
Heart *dʌl* (*ēhā̃*).
House *ghʌr* (*ghair*).
Knee *jā̃ṇu* (*gōḍē*).
Land *zamīn* (*zimī*).
Large *vaḍḍī*, *vaḍḍya* (?) (*vaḍā*).
Lip *dyūṛ* (*jōṛ*).
Loins, waist *chēl* (*cēl*).—Si. *celhi*.
Mare *ghōṛī*.—Si.
Mill *jʌn'dra* (*grat*).—Si. *jaṇḍru*.
Mulberry *tūt*.
Mustache *'mʊcchā̃*.—Si.
Nail *nāhū̃* (*nāh*).—Si. *nāhũ*.
Neck *'gicī* (*gicī* throat).
Nose *nʌk* (*nakh*).—Si. *naku*.
Olive-tree *kʌu* (*kāhū*).
Pillar, post *'thʌmba*.
Red *lākhā* (*lākhī*).
River *dəryā́*. Prs.
Road *rāh*. Prs.
Scorpion *vaṭṭhūha* (*uṭhīā̃*).—Mult. *vaṭhūhā*.
Shoulder *muṇḍhā* (*khullē*). Lhd. *moḍha*.
Silver *'cāṇṭī*.
Sister *bhēṇ* (*bhēn*).
Snake *nāg* (*sap*).—Si. *sapu*, *nāgu*.
Son *putṛ* (*putur*).
Son-in-law *jʌ'mātra*.
Sour milk *'ākur*.
Star *sʌj* (*suj*).—Si. *siju*.
Stone *'patthar*, *'pagghar* (?) (*vaṭ*). —Si. *patharu*.
Sweat *pagghar*.—Si. *pagharu*.
Throat *nʌr'gaṭh*, cf. s.v. Neck.
Tiger *šī* (*šīn*).—Lhd. *šīh*.
Tooth *dʌnt* (*dand*).
Tongue *zəbān* (*jībh*).

Wall *khand.*
Water *pāṇī* (*pānī*).
Wheat *kaṇʌk* (*kanak*).
White *'bʌgga.*—Si. *bago.*
Wolf *be'gāṛ* (*bhigār*).—Si. *bagh(y)-aṛu.*
Yellow *pīlā*, green, blue *kā'ṭhā* (*kaṭā* yellow).—Si. *pīlō* yellow.

The words for barley, black, beard, blood, bone, breast, curds, daughter, eye, foot, ghee, grandfather, horse, iron, liver, milk, moon, mother, mouth, rain, rice, thigh, thumb and tooth were identical with the forms given in the LSI., and have not been reprinted here.

Numerals.

1 *hek*	6 *chē*	11 *ẑārhā*	16 *sōla*
2 *ba*	7 *satt*	12 *bārhā*	17 *sattāra*
3 *trē*	8 *aṭh*	13 *tērhā*	18 *aṭhāra*
4 *cār*	9 *naũ*	14 *caudā*	19 *unnī*
5 *pānj*	10 *dā*	15 *pandrā*	20 *bīs*

ē ghar mēnja hai this house is mine.
ē ghar tānja hai this house is thine.
ē ghar avānja hai this house is yours.
ē ghar lōri asānja hen all these houses are ours.
biṭkyā mēnje vaḍḍya hai my hair is long.
mī acgāi it is raining.

Additional Note.

O. T. Duke in "A Historical and Descriptive Report on the Districts of Thal-Chotiali and Harnai," Calc. 1883, p. 150, gives the following information about the Khetrans: "The language of the majority of the (Khetran) tribe is Barazi[1] a species of Jat language resembling both Sindi and Punjabi; the names of most of the hills and streams in Sewistan are Barazi and are an evidence that formerly this language was spoken all over them. The marriage customs of the Khetran are still according to Hindoo rites."

[1] This is the language which they talk with their women and children.

New books sent to the editor.

Theodor Weiss: Zur ostsyrischen Laut- und Akzentlehre, auf Grund der ostsyrischen Massorah-Handschrift des Britischen Museums. Mit Facsimiles von 50 Seiten der Londoner Handschrift (Bonner orientalistische Studien, herausgeg. von P. Kahle und W. Kirfel, Heft 5). W. Kohlhammer, Stuttgart 1933. 93 S. + Index und 24 S. Facsimiles.

In Verbindung mit Kahles masoretischen Studien, und wohl durch sie angeregt, untersucht der Verf. die Masora der Ostsyrer, wie sie in einem Ms. des Brit. Mus. vom Jahre 899 vorliegt. Das Ms. ist früher beschrieben und benutzt worden, Herr W. gibt uns aber eine ausführliche Wiedergabe seiner Mitteilungen. Diese bestehen aus Noten zum Bibeltext, die sich auf Lautlehre, Akzente und Texterklärung beziehen. Sprachlich interessant sind die phonetischen Noten, die vieles betreffend Aussprache und Lautwechsel erläutern. Im ganzen offenbar eine sorgfältige und sehr nützliche Arbeit.

Johs. Pedersen.

Materialismus im Leben des alten Indien.[1]

Von

Walter Ruben, Frankfurt a. M.

II.

5. Selbstzeugnis der materialistischen Realpolitik im Kauṭalīya. Im Arthaśāstra des Kauṭalya ist uns ein vollständiges, wissenschaftliches und doch allem Anschein nach nicht von einem stubenhockerischen Theoretiker, sondern von einem Praktiker verfaßtes Lehrbuch der Politik erhalten, u. zw. vom materialistischen Standpunkt. Aber freilich ist Kauṭalya kein Philosoph, der uns wie Hobbes[2] oder die französischen Aufklärer den materialistischen Charakter seiner Lehre deutlich macht, sondern eben Praktiker und daher am ehesten Macchiavelli zu vergleichen.

K. geht als Materialist nicht so weit wie Lenin, der den Staat als Klassenstaat zum Absterben verurteilte und für die Revolution schrieb; K. lebte eben nicht im Europa nach dem Weltkrieg. K. kämpfte aber auch nicht als bürgerlicher Revolutionär wie Hobbes — trotz seiner persönlich reaktionären Einstellung — und die Aufklärer gegen den Feudalismus für Freiheit, Vernunft, Völker- und Naturrecht; er sieht nicht wie diese kaufmännischen Denker das Wesen des Staates in einem ‚Vertrag'. Sondern ganz ähnlich wie M. ist sein Thema Landgewinnung, Sieg, Sicherung der Macht des Despoten, nur ist K. ausführlicher und behandelt den ganzen Staat und die Wirtschaft. Die politische Lage ist bei beiden ähnlich. Im Italien M.s und im Indien K.s herrschten Despotismus und Klein-

---

[1] Vgl. oben S. 128 ff.

[2] Köhler im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie V, 1911/12, 606 bis 609 (Ein indischer Vorgänger von Hobbes), kennt den Text noch nicht.

staaterei unter dauerndem Wechsel der Grenzen, Dynastien, Machtverhältnisse. Und wie sich im Indien K.s der erste Großstaat Magadha herausbildete, so sehnt sich M., Italien nach dem Vorgang Englands usw. zu einem einheitlichen Großstaat zu machen. Aber die Politik, die beide lehren, ist noch die der Kleinstaaten. Freilich sind die Unterschiede der Stadtstaaten der italienischen Renaissance und des zu über 90% agrarischen Indien nicht zu übersehen.

Der materialistische Charakter dieser Politik zeigt sich in der (1) — gelegentlichen — schonungslosen Offenheit, im (2) Eingeständnis der Nüchternheit und Rücksichtslosigkeit der Politiker oder gar aller Menschen im Verkehr untereinander. Der materialistische Politiker darf grundsätzlich, wenn es die Umstände erfordern, (3) unehrlich, (4) unorthodox, (5) unfromm, (6) egoistisch — aber doch selbstbeherrscht —, (7) grausam, und er darf (8) nicht fatalistisch, sondern soll aktiv sein.

1. Die Offenheit eines K. und M. ist schonungslos gegen die, die sich von ihrem Fürsten gern ein moralisches Idealbild machen. M. schildert das Leben, wie es ist, nicht wie es sein soll — jedenfalls will er es so beschreiben (Principe cp. XV); die Menschen sind von Natur schlecht, halten ihr Wort nicht (XVIII), sind wankelmütig und mißtrauisch (VI) usw., und mit moralischen Skrupeln kann der Fürst sich nicht halten. Hobbes sieht die Menschen, in bewußtem Gegensatz zur Kirche, als im ‚Naturzustand‘ wild und tierisch, kriegerisch und egoistisch an (Lehre vom Menschen und Bürger, S. 72 f., 80), Kampf ums Eigentum ist der Naturzustand; und für K. ist jeder Handwerker, Kaufmann oder Beamte ein Betrüger, den man mit größtem Mißtrauen bespitzeln muß, leben die Menschen an sich im ‚Fischzustand‘, d. h. der Große frißt die Kleinen (s. u.) und der Fürst muß sich mit Rücksichtslosigkeit in jeder Hinsicht zu erhalten suchen.

2. Das Eingeständnis bedeutet aber bei K. und M. nicht etwa eine Schwäche oder den Versuch, das Despotentum im Interesse einer revolutionären Gesellschaftsschicht in Verruf zu bringen, sondern eine Drohung. M. will sich eines führenden politischen Postens

fähig erweisen; K. will offenbar die Moralisten erschrecken und ihre Konkurrenz besiegen. Er kämpft gegen sie, die damals sicher an manchen Höfen mächtig waren, die brahmanischen orthodoxen oder die jinistischen oder buddhistischen Minister oder sonstigen Ratgeber. Ist doch eine Generation später der Kaiser Aśoka Mönch geworden! Vgl. Karl V.!

3. Der Unehrlichkeit widmet M. ein besonderes Kapitel (Pr. XVIII). Es ist nun einmal notwendig, daß der Fürst unter Umständen listig wie ein Fuchs handelt, nur muß er die Fuchsnatur zu verbergen wissen. Wenn sich die Umstände, unter denen ein Fürst sein Wort gegeben hat, ändern, darf er es manchmal nicht halten, aber nichts ist notwendiger als der Schein der Tugend.

So lehrt M. in knapper Zusammenfassung, was sich durch die ganze Politik des K. als roter Faden hindurchzieht: niemandem trauen, aber bewirken, daß die anderen einem trauen (*viśvāsa*), dann kann man sie übervorteilen. Das ist die macchiavellistische Politik des K. und ein häufiger Topos des Mahābhārata (s. u.). Aber freilich weiß K. auch, daß der, der sein Wort nicht hält, nicht vertrauenswürdig ist (176, 9, zitiert nach Gegenstand und Satz der Ausgabe Jollis), daher muß der Fürst bei besonderer Gelegenheit — es handelt sich hier darum, die Bevölkerung eines neu eroberten Landes für sich zu gewinnen — die versprochene Belohnung für die, die während des Kampfes zu ihm gehalten haben, ausbezahlen. Und K. fordert grundsätzlich, daß der Fürst ehrlich sein muß (96, 3 *satyavāk*); aber das ist nur Schein, denn deutlich wird die verkappte materialistische Gesinnung etwa an folgender Stelle: Die ‚Lehrer' der Politik lehren, daß ein Manneswort und ein Schwur nur ein schwankender Vertrag, aber Bürgen und Geiseln ein sicherer sind (122, 3 ff.) — das war offener, nüchterner Materialismus. Dagegen verwahrt sich K. feierlich und scheinbar idealistisch. Manneswort und Schwur sind auf Erden und im Jenseits — so gläubig ist er hier! — ein fester Vertrag. Bürgen und Geiseln aber binden nur auf Erden und sind von der Macht der Vertragspartner abhängig. Denn man

kann es ja so machen, daß man solche Bürgen und Geiseln stellt, daß der andere einem vertraut(!), man selber aber froh ist, sie los zu sein, z. B. schlechte Minister oder schlechte Prinzen. Und nun folgt ein ganzes Kapitel über solche vorteilhafte Geiseln und wie man wertvolle Geiseln durch List wieder in die Heimat entführt. Die ehrlichen (*satyasandhāḥ*) Könige der Vorzeit gaben sich nur das Wort: ‚Wir haben uns vertragen' — aber K.s Fürst soll ja gar nicht ehrlich sein, wie gerade dieses Kapitel vorschreibt. Er gab eben sicher lieber sein Wort als einen Bürgen oder Geisel und rechtfertigt das mit solchem Scheinidealismus.

Da man nun aber auch beim Gegner dieselbe Unehrlichkeit voraussetzen muß, ist das Spiel der Spitzel und Agents provocateurs voll nicht zu überbietender Intrigen. Bald mit satanischer Freude des Intriganten, bald mit der lebhaften Phantasie des Anekdotenerzählers, bald mit dem sturen Eifer des systematisierenden Gelehrten schildert K. immer neue Ränke. Gegenüber solchem Materialismus steht die große Idealgestalt des Rāma, der unter allen Umständen sein Wort hielt (vgl. Manu VII, 104 gegen *māyā*). Aber freilich ist auch eine auf Vertrauen und Ehrlichkeit fußende materialistische Politik bezeugt; ein Helvétius kämpft ausdrücklich gegen macchiavellistische und jesuitische Politik. Das ist so, wie der eine Kaufmann eher mit lügnerischer, der andere mit ehrlicher Reklame Geschäfte zu machen hofft. Es gibt eben viele Arten Materialismus. Und wie wichtig die Frage des Vertrauens in der Innen- und Außenpolitik ist, weiß heute jeder Zeitungsleser.

4. Die vier indischen Lebenswege 1. in Genuß, 2. in Gewinn, 3. in Orthodoxie und 4. in Erlösungsstreben haben jeder für sich eine wissenschaftliche Bearbeitung erfahren. Was sich in Europa als Kampf von Kirche und Staat abspielte, ist in Indien der Kampf des Brahmanen- und Kriegeradels, und eine seiner literarischen Ausdrucksformen ist der Widerstreit der Wissenschaft von der Orthodoxie und vom Gewinn. Mag der Priester noch so einseitig in seiner Wissenschaft die orthodoxen Bindungen und Fesseln der anderen Kasten betonen, der Kriegeradel fordert in seiner Wissen-

schaft ebenso einseitig sein Recht, das Gewinnen.[1] Wie sich der einzelne Mensch im praktischen Leben zwischen den vier Lebenszielen entscheidet, das ist seine Sache. Das mag er mit Sāṃkhya-Yoga-Philosophie tun, wie es in der Bhagavadgītā geschieht, oder mit Lokāyata, d. h. materialistischer Philosophie, wie es offenbar K. macht (s. u.).

Bei ihm ist die Philosophie eine praktische Lebensweisheit, eine ‚Hilfe für alle(!) Handlungen' (1 a, 12). Dieser ‚pragmatistische' Standpunkt K.s steht im Gegensatz zu aller klassischen Philosophie Indiens, die sich nur als Erlösungslehre auffaßt, d. h. als Lehre zur Aufhebung alles Handelns, zur bloßen Erkenntnis als einzigem Zugang zur Erlösung. Aber einerseits ist die Sāṃkhya-Yoga-Philosophie der Bhagavadgītā ebenfalls eine Art Lebensweisheit, hilft zur Entscheidung in den Nöten des Lebens, und darin muß wohl ein gemeinsamer und charakteristischer Zug dieser Zeit und dieser Kreise K.s und mancher Teile des Mahābhārata zu erkennen sein (Verf. in Festschrift Jacobi 1926, 346 f., ZII 8, 195), wenn auch dieses idealistische Sāṃkhya-Yoga nicht in dem Sinne pragmatistisch ist wie K.s materialistische Philosophie, sondern nur untersucht, wie man die Anforderung des praktischen Lebens, rastlos tätig zu sein, mit der Forderung der Erlösungslehre, alle Handlung zu meiden, in den einzelnen Lagen des Lebens (des kriegerischen Fürsten) in Einklang bringen kann. Andererseits bleibt ein gewisses Bewußtsein der pragmatistischen Aufgabe der Philosophie in der Zweiteilung des Mahāyāna und Vedānta: es gibt eine höhere und eine niedere Wahrheit, und die niedere ist nur für das praktische Handeln (*pravṛttisatya*), aber ist eigentlich gar nicht wahr und fällt im einzelnen aus der philosophischen Betrachtung ganz heraus. Diesem radikalen Idealismus gegenüber betont dann die realistische Logik des Nyāya, daß man nicht handeln kann, ohne den Gegenstand des Handelns mit den Erkenntnismitteln erkannt zu haben, und die Erkenntnismittel zu untersuchen und zu sichern ist eben die Aufgabe

[1] Die orthodoxen Privilegien der Brahmanen werden von K. kaum erwähnt; vgl. Meyers Register, S. 897.

der Logik (dazu zitiert das Nyāyabhāṣya die Worte K.s), während umgekehrt die Erkenntnismittel ihre Beweiskraft nur erhärten können durch die Zielerlangung des auf ihnen beruhenden und auf ihren Gegenstand gerichteten Handelns (Nbh. Einleitung), wie auch die späte buddhistische Logik als real das anerkennt, was sich als Gegenstand solcher zielerlangenden Handlung bewährt (Nbi. I, 15; NBṬ 3, 23 ff.).

Der Priesterstandpunkt erscheint dem Realpolitiker oft als unpraktisch (s. u.), umgekehrt der Weg des Realpolitikers dem Orthodoxen als unrein. Ein orthodoxer König dürfte z. B. nur die gesetzlich erlaubten Steuern einziehen (s. o. Pāyāsis Vorfahren), ein unorthodoxer saugt aus seinem Volk um jeden Preis einen Schatz — aber das wird kaum ein Politiker von sich aussagen. So steht schließlich Orthodoxie gegen Gewinn als Moral gegen Unmoral, Idealismus gegen Materialismus — wenigstens in den Augen des Orthodoxen. Ein wirklich nach der Gewinnlehre regierender Fürst wird dagegen sein Volk vernünftig behandeln, denn um so größeren Gewinn hat er auf die Dauer davon, denn das Wohlergehen (*yogakṣema*) des Volkes ist ja die Grundlage für die Macht des Fürsten (s. u.). Und auf der anderen Seite kann auch ein orthodoxer Fürst unbegrenzt Steuern aus seinem Volk herausziehen, wenn er nämlich sagt, daß Notzeiten sind, in denen das Gesetz so gut wie alles erlaubt (*āpaddharma*). Sachlich war der Unterschied des praktischen Rechtes, das in der Lehre des Gewinns oder der Orthodoxie gelehrt wurde, nicht groß — nur Einzelheiten, von denen einige freilich ganz charakteristisch sind, haben Jolli und Losch (Yājñavalkyasmṛti, S. XXIX ff.) hervorgehoben; aber wesentlich ist die Gesinnung, ob einer sich von Orthodoxie oder Gewinn leiten läßt. Der indische Materialist sagt, Gewinn ist wichtiger als Orthodoxie, denn er ist ihre Wurzel, d. h. Orthodoxie ist sozusagen Luxus (K. 3 b, 10 f; 146, 95; 146, 68 ff.; Mbh. XII, 167). Orthodoxie und Gewinn ist das, was unserem Gegensatzpaar Altruismus und Egoismus entspricht.

K. ist nun aber nicht in dem Sinne Materialist, daß er die Orthodoxie ganz verwirft; das taten nur die Bārhaspatya-Lehrer

mit der Begründung, die Orthodoxie sei ein Hindernis (Hülle, Decke) für die Weltkenner (K. 1a, 5). K. erkennt vielmehr die Orthodoxie ausdrücklich als nützlich an (1b, 4), nützlich doch wohl für die Macht der Fürsten. Er wollte ja auch keineswegs auf die Kastenordnung des Staates verzichten, deren theoretische Fundierung eben die Lehre der Orthodoxie (1b) war. Aber er machte z. B. die Einschränkung, daß ein Bürger erst seine wirtschaftlichen Pflichten gegen Weib und Kind erfüllt haben mußte, ehe er den orthodoxen Weg des Waldeinsiedlers beschreiten durfte (19, 36). Das ist seine nüchterne, wirtschaftlichem Denken entsprungene Stellungnahme zu der umstrittenen Frage, ob man schon als Kind, wie die asketischen Buddhisten lehrten, oder erst als Großvater, wie es die Lehre der weniger weltfremden brahmanischen Orthodoxie war, Einsiedler-Asket werden durfte. K. steht also auf dem brahmanischen Standpunkt, aber nicht wie dieser mit der idealistischen Begründung, jeder Mann schulde den Ahnen die Fortführung der Familie.

Orthodoxie ist vor allem gut, wenn die anderen sie üben! Man ermahne z. B. einen stärkeren Gegner, der Orthodoxie zu folgen (163, 4 ff.); gegen die ganz Unorthodoxen — d. h. alle seine Feinde? — verwendet der König unter anderem die Magie (177, 1), und im neu eroberten Land ersetzt er die Unorthodoxie durch Orthodoxie (176, 20), führt er also den Kastenstaat ein. Und er weiß, daß Gewinn, den der Orthodoxe vom Unorthodoxen gewinnt, guten Eindruck macht (142, 20; vgl. 142, 33), und sagt doch gleich danach, daß unter anderem Mitleid, Rücksicht auf das Jenseits und Orthodoxsein ein Hindernis für das Gewinnen ist (142, 36).

Ganz scheinheilig ist aber seine eigene Orthodoxie — denn der Fürst soll an sich so orthodox wie ehrlich sein (96, 3). So z. B. soll der Fürst ganz orthodox in die Schlacht ziehen (150, 27 ff.), d. h. vor der Schlacht auf seinem Wagen und seinen Waffen schlafen, fasten, mit Atharva-Priestern opfern, Sieggebete sprechen und sich ganz den Brahmanen schenken. Vor der Schlacht hält er dann eine Ansprache in kameradschaftlichem, fast demütigem Ton an seine Soldaten und zitiert dabei die heiligen Veden; und um bei den Truppen rechten

Mut zu erwecken, heuchelt er Allwissenheit und direkten Verkehr mit den Göttern. Das macht er so, daß er Meldungen, die ihm öffentlich erst später gemacht werden, vorher schon ausspricht, und sich mit Leuten, die insgeheim in Götterbilder versteckt sind, unterhält (171, 3 ff.). Solche Betrügereien stehen nicht einmal im Principe!

Für K. ist also nicht wie für die europäischen Realpolitiker die Trennung von Staat und Kirche ein Problem, denn das war im Kastenstaat schon gelöst. Er kämpft aber auch nicht gegen die Habgier der Priester, denn dazu waren sie ihm zu nützlich. Er braucht auch nicht wie Hobbes die Sittlichkeit als eine kluge Art der Selbsterhaltung zu deuten. Mag der persönliche Einfluß des Hofpriesters auf manchen Fürsten noch so groß gewesen sein, er wird auch von K. zum Hofstaat gerechnet, soll mit der Politik aber nichts zu tun haben. K. geht aber auch nicht den sonst in Indien manchmal begangenen Weg zu sagen, der König habe seine eigene Moral für sich (Meyer, Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, S. LXVIII). Er hat sein isoliertes Gebiet der Lehre vom Gewinn, das behandelt er materialistisch — und das geht den Orthodoxen nichts an.

Einem Bhāradvāja, der immer als einseitiger und besonders anstößiger Materialist geschildert wird, bleibt es vorbehalten, offen zu lehren: durch Anlegung der Opferfeuer, durch Opfern, durch das braune Asketengewand, die Haarflechten und das Fell der Asketen soll er die Menschen (*lokān*) in Vertrauen wiegen — und dann wie ein Wolf plündern (Mbh. I ed. Sukthankar, Appendix Nr. 81, 38 f. = XII, 140, 46).

5. Weder M. noch K. — noch Pāyāsi (s. o.) oder Draupadī (s. u.) oder Hobbes — leugnen das Sein oder die Macht Gottes, resp. der Götter. Und doch sind sie und ihre Fürstentypen unfromm. K. schreibt beim Bau einer Stadt (Residenz) ausdrücklich Tempelbauten vor, läßt den König ein recht frommes Leben führen, mit täglichen morgendlichen und abendlichen religiösen Übungen (16), und verordnet ihm einen Hauspriester. Aber dieser hat mit Politik nichts zu tun. Wenn es trotzdem heißt, daß er in der Politik bewandert sein

soll (5, 15), so wohl deshalb, weil er einer der Lehrer der Prinzen in dieser Wissenschaft war (Daśakumāracarita 276; vgl. K. 2, 8). Der Hauspriester muß auch über omina et portenta unterrichtet sein und die Kämpfer vor der Schlacht mit ermutigen helfen (150, 37).

All das ist aber nur für den äußeren Schein, denn wie gering K.s innere Frömmigkeit ist, kann man etwa aus folgendem ermessen: Im neu eroberten Land soll der Fürst die Verehrung der ortseigentümlichen Gottheiten fördern, ihre Feste und Wallfahrten (176, 11). Das klingt tolerant und fromm. Aber an anderer Stelle heißt es: Der Aufseher über die Gottheiten soll solche Feste und allerhand ausführlich geschilderten Schwindel veranstalten, um den Städtern und Landleuten das Geld aus der Tasche zu ziehen zur Füllung des königlichen Schatzes (90, 44 ff.). Kein frommer Mensch würde so, wie K. es empfiehlt, Spione und Agenten in Götterfiguren stecken, um falsche Prophezeiungen und Morde vorzubereiten (170, 61 ff., 171, 8 ff., 172, 38 ff.), würde so die Gläubigkeit der Massen ausnutzen, indem er immer wieder falsche Mönche und Nonnen für seine Intrigen benutzt, durch seine Leute dem Volke Geistererscheinungen und andere Zaubereien vorschwindeln läßt.

K. macht sich keine Gedanken über ein Jenseits,[1] die Seele, die Erlösung. Die religiösen Kämpfe der Brahmanen, Buddhisten, Jains und Ketzer gehören nicht in sein Spezialgebiet. Er benutzt nur den Aberglauben der Massen für seine Zwecke, ohne etwa wie M. (Disc. I, 11—15!) und unsere Aufklärung offen einzugestehen, daß die Religion zur ‚Domestizierung‘ der Massen nützlich ist. Zur Fundierung der Moral des Volkes und des Kastenstaates diente in Indien die Orthodoxie, die mit Gottesglauben nichts zu tun hat, ja mit ihm in dauerndem Streit lebte.

Glaubte K. selber an einen Gott? Das ist bei M. wie bei K. — vielleicht aus Absicht — nicht zu erkennen. Gelegentlich wird der vedische Varuṇa als Rächer falscher Urteile der Könige genannt

---

[1] Solche gelegentliche Erwähnung wie 1 b, 15 ist eine epische Floskel und ebensowenig ernst zu nehmen wie die oben zitierte Stelle über das Manneswort und die Geiseln.

(88, 58 f.) und anscheinend ernst genommen. Gelegentlich wird gesagt: ‚Indra hat 1000 Seher in seinem Rat sitzen; er hat sie als sein Auge, deshalb sagt man von ihm, der nur zwei Augen hat, er habe 1000 Augen' (11, 60 ff.). Das ist eine zumindest ‚rationalistische' Deutung des alten Ausdruckes ‚Der 1000äugige Indra', die ein orthodoxer Inder wohl kaum angenommen hätte. Allerdings wissen wir nicht, was damals in Indien sonst an solcher Mythendeutung getrieben wurde. Aber es sieht doch ähnlich respektlos und witzelnd aus, wie wenn M. (Pr. XVIII) deutet: wenn Herakles von Chiron, dem Mensch-Tier, unterrichtet wurde, bedeutet das, daß der Fürst bald Mensch (gesetzlich), bald Tier (gewaltsam oder listig wie Löwe der Fuchs) sein muß.

Unklar ist auch, wie man den Anfang des Buches deuten soll; der ist nämlich eine Verbeugung vor Bṛhaspati und Śukra, den Lehrern des Materialismus. Sonst war es Sitte, ein Buch mit einem Gebet an eine Gottheit zu beginnen; die meisten erhaltenen indischen Literaten sind fromme Männer. Die späteren materialistischen Philosophen pflegten diesen für die Idealisten geradezu wesentlichen Bestandteil des Buches fortzulassen, worüber eifrig diskutiert wurde. Aber auch Sāṃkhya-Schriftsteller eröffneten ihre Bücher nicht mit einem Gebet an einen Gott (sie waren ja Atheisten), sondern an den Gründer ihrer Schule Kapila (Mīmāṃsā-Schriften an Gaṇeśa).

6. Der Egoismus des Kauṭalya-Fürsten ist auf Schritt und Tritt zu erkennen. Von Altruismus als Gegensatz zum Egoismus kann in der Politik keine Rede sein, wohl aber von Sozialismus, und auch sonst sind edlere Staatszwecke als der Egoismus des Despoten denkbar und werden auch gelegentlich sogar von K. angedeutet. Z. B. soll ein alter König, der einen trefflichen Sohn hat, aber keine weiteren Söhne mehr zeugen kann, lieber sich selber als seinen Sohn als Geisel geben (122, 40), d. h. das Interesse der Dynastie geht über das des einzelnen Fürsten, eine bei K. seltene Selbstlosigkeit des Despoten. Oder: die Politik dient dazu, zu erlangen, was man noch nicht hat, zu schützen, was man erlangt hat, zu vermehren, was man schützt, und an würdige Personen zu schenken, was vermehrt ist. So sagt K. gelegentlich (1c, 6) in Anlehnung

an idealistische Sprüche der Brahmanen (Manu VII, 99; Yājñ. I, 316; Daśakum. 264, 1; Mbh. XII, 59, 57; 140, 5), die unter den würdigen Personen natürlich sich selber meinen. Aber K. sagt diplomatisch nicht, wen er meint. Und einmal sagt er: Das Glück des Fürsten besteht im Glück des Volkes ... nicht das, was ihm selber lieb ist, ist für ihn heilsam; was vielmehr dem Volk lieb ist, ist dem König heilsam (16, 39. Meyer LXVI). Solche Worte darf man aber nicht allzu ernst nehmen, denn diese soziale Gesinnung spielt sonst in den praktischen Ratschlägen K.s durchweg keine Rolle, nur etwa da, wo es sich darum handelt, die Bevölkerung eines neu eroberten Landes zu gewinnen (s. o.). Vielmehr ist die Staatstheorie K.s kurz folgende:

An sich würden alle Menschen wie die Fische leben, d. h. die größeren würden die kleineren verschlingen (1 c, 16; 9, 6. Manu VII, 20, vgl. Meyer LVIII; Mbh. XII, 68, 8; 142, 28). Aber durch Gottes Willen (Gottesgnadentum) hat der König als seine besondere Kastenpflicht es übernommen, das Volk gegen innere und äußere Feinde zu schützen, und er empfängt als Hilfsmittel dafür und als Entgelt die Steuern. Den Schutz verwirklicht er durch die Strafgewalt (*daṇḍa*), und diese bewirkt die Zucht (*vinaya*) des Volkes, d. h. daß jeder nach seiner Kastenpflicht und den vier orthodoxen Lebenswegen lebt (1 c, 14). Durch solche Orthodoxie[1] lebt das Volk in Ruhe und Wohlstand (2, 2). Dies ist aber nicht das letzte Ziel der Staatsräson, sondern Mittel für die Macht (*prabhava*, 118, 32) des Fürsten. Diese Macht zeigt sich in Heer und Schatz und wird auch Gewinn (*artha*) genannt. Geht es dem Volk gut, hat doch der Fürst den Nutzen in Krieg und Frieden davon. Sie erscheint manchmal als Selbstzweck, wenn der siegreiche Eroberer oder Weltbeherrscher (*vijigīṣu*, *cakravartin*) als der Hauptgegenstand des Lehrbuches auftritt. Gelegentlich wird aber bei Manu idealistisch der aus ihr sich ergebende Ruhm (VII, 33) oder der Himmel als Belohnung des tapferen Kriegers genannt (ib. 88 f.). Oder der hedonistische

[1] *dharma* als Ziel des Staates bei Manu VII, 10 ähnlich Bodin contra M.: Gerechtigkeit als Aufgabe des Staates. Aber Manu VII, 14: *dharma* als Instrument für den Fürsten.

Materialist würde den Genuß aller irdischen Freuden dem König als letztes Ziel aller Staatslenkung hinstellen. K. nimmt hier den Bhāradvāja als Vertreter einer Herrenmenschen-Moral: leidenschaftlicher Genuß und Zorn sind gut! (Vgl. Meyer LXII.) Zorn ist die Grundlage der Feindschaft, ist der Tod des Verachteten, der Schrecken der Menschen; immer sei der König zornig, um die Bösen zu bekämpfen. Und Genuß bedeutet Erfolg, freundliches Zureden, hochherziges Hingeben, Liebenswert-sein. Nein, sagt K. nüchtern; Zorn macht verhaßt, befeindet, bringt Mißerfolg und Leid; Genuß bringt Verachtung, Vermögensverlust, Umgang mit Spielern, Jägern, Musikanten usw., Mißerfolg! (129, 10 ff.) In diesem Punkt ist K. streng wie M. Sinneszügelung in jeder Hinsicht[1] ist nötig, nicht aus idealistisch-moralischen Erwägungen, sondern weil der König sich sonst zugrunde richtet. Der Fürst soll sich der Frauen und des Eigentums anderer enthalten (ebenso M. Pr. XIX) und sie nicht verletzen. Freilich soll er nicht lustlos leben, er soll genießen, soweit er damit nicht gegen Gewinn und Orthodoxie verstößt. Gleichmäßig widme er sich diesen drei Lebenswegen. Aber der Gewinn ist die Hauptsache, denn er ist die Wurzel für Genuß und Orthodoxie (3 a, b). Der Fürst soll die geistlichen Lehrer und Minister anhalten, daß sie ihn dabei in den vorgeschriebenen Grenzen halten oder ihm Schatten- und Wasseruhren hinstellen, wenn er sich ohne sie leidenschaftlichem Genießen hingibt und die Stunden der Tageseinteilung vergißt. Das ganze Lehrbuch des Gewinns zielt auf solche Selbstzucht — und daß „Tugend lehrbar" ist, daß Wissen zu Sinneszucht hilft, ist allgemeine Ansicht jedes indischen Philosophen.

Nun sagen die ‚Lehrer': Lieber soll sich der Fürst vergnügen, dann haben die Handwerker usw. zu tun, als daß das Volk sich vergnügt, denn dann schädigt es die Frucht der Arbeit.[2] K. aber

[1] Vermeiden von Liebe, Zorn, Habsucht, Stolz, Trunkenheit, Übermut (3 a, 1), Schlaf, Launenhaftigkeit, Lüge, prunkvoller Kleidung, zwecklosem Handeln (3 b, 4).

[2] Und zwar in den drei Zeiten, d. h. die Früchte vergangener Arbeit werden aufgezehrt, gegenwärtig wird nicht gearbeitet, für zukünftige Arbeit wird das Volk verwöhnt?

urteilt strenger gegen den König und duldsamer gegen das Volk, aber doch ebenso nüchtern und praktisch, auf Gewinn ausgehend: Das Volk tötet im Vergnügen die Ermüdung der Arbeit, verbraucht wenig und wird dann um so hingegebener an seine Arbeit. Das Vergnügen der Fürsten aber lastet auf dem Volke, denn er und seine Günstlinge rauben und plündern die Warenlager aus (130, 29 ff.). K. ist an sich freilich auch der Ansicht der ‚Lehrer', daß man auf dem flachen Lande lieber gar keine Vergnügungsstätten baut und Schauspielern und anderem fahrenden Volk im Interesse des Schatzes verbietet, die Arbeit der Landleute zu stören (19, 41 ff.). Andererseits sind solche Leute aber als Spitzel auch auf dem Lande gut (79, 3), und ganz vom Lande fernhalten kann man sie ja wohl doch nicht. Solche sich widersprechende Urteile K.s zeugen aber nur davon, daß er im praktischen Leben stand, die Wirklichkeit von allen Seiten sehen konnte und kein bloßer Theoretiker war. Dem Volk in der Stadt hat er aber alle Leidenschaften erlaubt und aus fiskalischem Alkohol- und Prostituiertenmonopol ohne jede moralische Skrupel Einnahmequellen des Staates gemacht.[1]

Der indische König stellt auch in den Augen des Idealisten die Staatsgewalt dar;[2] fiel er, so war sein Heer geschlagen usw., das war Praxis bis in viel spätere Zeiten.[3] Die Rolle des Königs zeigt folgende Stelle: Die indischen Orthodoxen hatten ähnlich den Griechen einen Mythos vom goldenen und den danach folgenden, sich immer verschlechternden Weltaltern. Diesem Mythos stellt ein Realpolitiker im Mbh. XII, 69, 79 ff. die stolze Lehre entgegen: Der König ist es, der mit seiner Politik die Weltalter schafft, nicht umgekehrt ist die Zeit eine Ursache für die Könige (79). Wenn der König sich richtig und verständig nach der Lehre der Politik (*daṇḍanīti*)

[1] Fleischgenuß wird nur selten erwähnt. Getrocknetes Fleisch wird im Vorratshaus gelagert 33, 22. Über seine Zubereitung 33, 66. Fleischhandel 43.

[2] Manu VII, 17. *Rājā rājyam iti* (K. 128, 1) ist nicht eindeutig l'état c'est moi, vgl. Meyer, Anm. ib.

[3] Es ist dagegen eher materialistisch, wenn der König sich in der Schlacht nach K.s Rat unheldisch möglichst unkenntlich unter der Masse verbergen soll (150, 46), während ein anderer als König herausgeputzt wird.

richtet, dann ist das Kṛta-Weltalter, wo es keine Unorthodoxie gibt, wo alle nach dem Veda leben, die Jahreszeiten alle lieblich sind, die Erde ungepflügt Frucht trägt usw. Wenn der König aber ein Viertel (87), die Hälfte oder das Ganze der Gewinnlehre fortläßt, so ist das jeweils schlechtere Tretā-, Dvāpara- oder Kali-Weltalter. Der König ist der Schöpfer dieser Weltalter und bekommt dafür Lohn oder Strafe. Das ist hier[1] aber nicht materialistisch Opposition gegen die Mythologie, keine frivole Umdeutung des Mythos, sondern es ist magisch gemeint, ist nur ein besonders scharfer Ausdruck für die Vorstellung, daß der König mit seinem Verhalten die direkte magische Ursache für das Wohl oder Wehe des Landes ist. Tut er Unrecht, so regnet es nicht usw. (Mbh. XII, 68, 23), wie auch Bṛhaspati lehrte.

Das alles war selbstverständlich in der indischen Despotie, und auch das sagt noch ein Idealist wie Manu (VII, 213) ebensogut wie der Materialist K. (162, 36), daß der König lieber seinen Schatz (Manu: und seine Frauen) opfern soll als sein eigenes Leben. Die unbarmherzige Einsamkeit des materialistischen Despoten kommt erst erschütternd zum Ausdruck in dem knappen und kalten Vers (K. 141, 70) mit dem Pentalemma: Der Einsichtige wird die Feinde von den Feinden, die Seinen von den Seinen, die Seinen von den Feinden, die Feinde von den Seinen — und stets sich selbst von den Feinden und den Seinen fernhalten. Wie mißtrauisch mußte der Fürst gegen die Frauen des eigenen Harems, die eigenen Söhne, Minister, Soldaten, Beamten, Köche, Ärzte usw. sein!

7. Es war ein vielumstrittener Punkt der Gewinnlehre, ob der König streng oder milde sein soll. Beide Extreme werden vertreten, z. B. war der radikale Idealist Aśoka nur für Milde (Fick, Die sociale Gliederung, S. 106, vgl. Jātaka 538), die platt mate-

---

[1] In der Śukranīti I, 22 mag die knappe Andeutung materialistisch gemeint sein: ‚Der König regt den Wandel an, daher ist er die Ursache für die Zeit. Wem die Zeit der Maßstab ist (wie die Fatalisten meinen), warum gibt es dann Recht oder Unrecht der Täter?' (d. h. die Lehre der Vergeltung der Taten widerspricht dem Fatalismus). Vgl. die v. l. ib. S. 223 ed. Oppert.

rialistischen ‚Lehrer‘ K.s waren ebenso wie der radikale Bhāradvāja (Mbh. I, a. a. O. 12; und Mbh. XII, 75, 5) für allzeitige Strenge. K. nahm, wie so oft, den mittleren Standpunkt des Praktikers ein, denn wer zu streng ist, regt das Volk auf (so auch Manu VII, 103), wer zu milde ist, wird verachtet; so wie der Betreffende es verdient, sei der König gegen ihn streng oder milde (1 c, 8 ff.; ähnlich Mbh. XII, 102, 33; 140, 65 f.).

Hierzu wären zahllose Einzelheiten aus K. zu nehmen, z. B. bei der Betrachtung der ‚Mittel‘: freundliche Rede (Schmeichelei), Beschenkung (Bestechung), Spaltung (der gegnerischen Partei) und Gewalt (Krieg) (28, 50 ff.), die in innen- wie außenpolitischer Hinsicht zu verwenden sind. Das ist eines der Hauptthemen indischer Gewinnlehre überhaupt. Auch da wieder ist der eine einseitige Weg von Bhāradvāja betreten: nur Gewalt führt zum Ziel (Mbh. XII, 102, 22; 140, 9). Der andere, diplomatischere Kurs eines Manu VII, 199 (vgl. Jayasval, Hindu Polity § 357), Yājñavalkya I, 345 und Bṛhaspati (Mbh. XII, 69, 23 f.) lehrt, daß man den Krieg vermeiden soll. Krieg ist teuer und ungewiß im Erfolg. K. lehrt alle vier Wege in seiner undogmatischen Weise.

M. hat auch dieser Frage ein besonderes Kapitel im Principe gewidmet, das schon in der ganzen Art der unverhüllten Darstellung materialistisch ist: Von Grausamkeit und Gnade (XVII). Der Fürst soll suchen, für milde gehalten zu werden, aber er darf auch den Ruf der Grausamkeit nicht scheuen. Oft wird er mit ganz wenigen grausamen Strafen milder sein können, als wenn er durch unzeitige Milde Unordnung stiftet. Der Fürst soll gefürchtet, aber nicht verhaßt sein usw. All das würde K. gutheißen; leider hat er in seinem Lehrbuch kein solch theoretisches Kapitel. Und in bezug auf Krieg und Diplomatie hält es M. ganz wie K.

8. M. hat ein besonderes Kapitel der Frage gewidmet (Pr. XXV), welchen Einfluß das Schicksal auf die Angelegenheiten der Menschen hat. Er leugnet nicht, daß es ein Schicksal gibt; aber er als Realpolitiker will sehen, wie er mit ihm fertig wird. Er will ihm nur die Hälfte der Beherrschung der menschlichen Angelegenheiten über-

lassen, die andere Hälfte aber dem Menschen selber, der mit Klugheit und Willenskraft dem Schicksal geregelten Widerstand entgegensetzen soll. Der Fürst, der sich ganz auf das Schicksal verläßt, geht zugrunde, sobald dieses sich wendet. Das also muß man erkennen, wie die Zeiten, die Umstände, das Glück sich wenden, und hat man dies erkannt, kann man mit Tatkraft einsetzen und das Ziel erreichen, wenn man nur die rechte, vom Schicksal gegebene Gelegenheit erkannt hat. Die Lage erkennen, danach den Willen einrichten und das Mögliche verwirklichen, das lehrt der Materialist M., und der Gegensatz fortuna oder virtu zieht sich durch den ganzen Principe hindurch.

In Indien war das Asketentum und der Quietismus aller Frommen weit mehr herrschende Meinung — wenigstens nach Ausweis der erhaltenen Literatur — als im Italien des M., wo gerade die Päpste äußerst aktive und skrupellose Politik trieben. Der krasseste Fatalismus eines Gosāla, die theistische Prädestinationslehre z. B. in der Kauṣ. Up. und andere menschliche Ohnmachtslehren waren zu K.s Zeiten seit Jahrhunderten verbreitet. Jeder Held des Mbh. klagt im Mißgeschick über das Schicksal. Also war auch für K. das Problem ähnlich wie für M. gegeben.

Vom Schicksal geschickte Plagen, nämlich Feuersbrünste, Überschwemmungen, Epidemien, Hungersnot, Mäuse, wilde Tiere, Schlangen und Geister führt K.[1] an und ebenso schicksalhaftes, durch ‚ungesehene Macht'[2] beschertes Wohlergehen. Damit hatten sich der Hauspriester, Atharva-Priester, Zauberer und Vedenkenner, Siddha und Asketen zu befassen (78, 18 usw.). Aber erstens lehrt K. außerdem rationale Vorsichtsmaßregeln gegen Feuer und Wasser, die Tätigkeiten der Ärzte, Jäger usw., und zweitens sind diese Dinge in der Politik nicht zu berücksichtigen.[3] Vielmehr betont K. zweimal

---

[1] 78, 1. Nur 5 in 130, 1.

[2] *adṛṣṭa* = *dharma* und *adharma* im Sinne des Vaiśeṣika? 97, 6 ff.

[3] *acintya*, 97, 15. Ganz ähnlich Manu VII, 205: Schicksal ist nicht zu berücksichtigen, nur bei Mannhaftigkeit gibt es Handlung. Manu ib. 159 spricht auch von Manneskraft und politischer Überlegung (*naya*) im Sinne der gleich zu behandelnden

(96, 13. 116 c, 33), daß der günstigste Gegner der ist, der sich vom Schicksal abhängig macht (*daivapramāṇa*); er ist ja am leichtesten zu besiegen. Denn wer das tut und der Mannhaftigkeit mangelt, geht zugrunde, weil er entweder gar nichts oder Falsches (*vipanna*) unternimmt (116 c, 41). Der ideale Fürst dagegen soll einer sein, dem sein Verstand sein Schicksal ist,[1] und ganz allgemein: zu ehren sind die Menschen nach dem Überwiegen von Wissen, praktischem Verstand, Mannhaftigkeit (*vidyā*, *buddhi*, *pauruṣa*), vornehmer Geburt und Tat (? *karma*) (74, 30). Die beiden letzten Belege sind Stellen entnommen, die in der Orthodoxie ihre Parallelen haben. Die erste, eine Aufzählung der Tugenden des Herrschers, enthält aber sonst (Losch XXVI f., Meyer XXXIX) nicht diese, für K.s Materialismus charakteristischen (ähnlich Mbh. XII, 139, 85: materialistisch!), und die letzte lautet in der Orthodoxie etwa: Wissen, Taten, Alter, Verwandtschaft, Besitz (Meyer ib.).

K. also leugnet nicht, daß es ein Schicksal gibt. Er sagt auch nicht ausdrücklich, daß man das Schicksal bekämpfen oder abwenden könne. Er sagt nur, daß man sich in der Politik nicht auf das Schicksal verlassen soll, und trifft damit den Kern: man soll nicht eigene Unfähigkeit und Versäumnisse mit dem Schicksal entschuldigen. Mannhaftigkeit und praktischer Verstand werden in diesem Sinne, d. h. bei aller Anerkennung der menschlichen Abhängigkeit von schicksalhaften Umständen, zu Kampfworten der Materialisten gegen Idealisten. Schicksal und Mannhaftigkeit sind Gegensätze;[2] der Edle handelt richtig, der Impotente betet das Schicksal an (Mbh. XII, 139, 82). Wenn du der materialistischen Ansicht bist, daß Mannhaftigkeit zum Wesen des Kṣattriya gehört, dann rate ich dir dementsprechend materialistisch, sagt ein heiliger Seher zu einem vertriebenen König (Mbh. XII, 105, 1), dann schicke z. B. Brahmanen

---

materialistischen Fachausdrücke. Idealistisch ist aber z. B. die Lösung der Frage bei Yājñ. I, 350: man muß als König handeln, denn ohne menschliches Handeln kommt das Schicksal nicht in Gang, wie ein Wagen nicht mit nur einem Rad fahren kann.

[1] *daivabuddhi* 96, 3. Meyers Konjektur ist überflüssig.

[2] *sthitāv anyonya-saṃśrayāt.*

zu deinem Widersacher und verleite ihn zu teuren Opfern. Die Brahmanen werden dir dankbar sein und deinen Gegner auffressen wie die Wölfe (18). Aber dieser König möchte lieber nicht mit Betrug und List, mit unorthodoxen Mitteln (*adharma*) seinen Gewinn erreichen (*artha*) (106, 1), ein Kapitel, das vom Standpunkt des Asketen sogar die Opferbrahmanen mit Realpolitik, Gemeinheit und Materialismus zusammenwirft. Der Asket selber kann also auch materialistisch raten, ein Asket als gelegentlicher Materialist!

Der idealistische Fatalist aber empfiehlt völliges Entsagen (Mbh. XII, 177, 12 f.). Selbst wenn gelegentlich einmal die sogenannte Mannhaftigkeit da ist, so ist sie, wenn man den Fall untersucht, doch Schicksal, d. h. ihr Erfolg ist in Wirklichkeit doch vom Schicksal abhängig. Oder, sagt ein durch Not fromm Gewordener, Schicksal ist alles (Mbh. XII, 224, 25), man tue nicht, als sei man ein Mann (*puruṣāyate* 15); jetzt in der Not ist keine Zeit für Heldentaten, sondern für Ruhe (39; 227, 80); gegen das Schicksal, d. h. den kommenden Mißerfolg (227, 32), können die Menschen, ohne Verstand und Kraft, wie sie sind, nichts ausrichten. Nichts nützen Verstand und Lernen; auch Toren haben ja Erfolg: alles bestimmt der Weltschöpfer (Mbh. XII, 25, 6.174, 30) usw.

Es ist unmöglich, den Materialismus K.s vollständig zu beschreiben, er steckt in zuviel Einzelheiten, und wir haben im vorhergehenden nur allgemeine, eher moralische als politische Fragen angeschnitten.[1] Z. B. steht der Gegner Viśālākṣa auf dem Standpunkt, daß ein herbes Wort des Königs härter trifft als Geldstrafe. K. aber lehrt, daß sich das herbe Wort durch Geldehrung wieder gutmachen läßt (129, 31): Geld geht ihm also über Ehre.

---

[1] M. Princ. XXI und XIII ähnlich K. 100, 4 ff. und 108, 56: man soll sich nicht mit einem Mächtigeren verbünden, denn der schädigt einen meist. M. XIV: der Fürst soll auf Spaziergängen die Natur auf Kriegswege hin betrachten; K. 12, 8: Gesandte sollen unterwegs Kriegsmöglichkeiten erkunden. Aber K. 100, 1 ist für Doppelspiel gegenüber zwei sich bekämpfenden Feinden, während M. XXI gegen Neutralität ist. Soll man die Bürger bewaffnen oder nicht? M. XX gegen K. 91, 41 usw.

Die platten Materialisten waren einseitige Sensualisten, die lebendigen erkannten auch Vernunftschlüsse an, aber nicht für solche jenseitigen Dinge, die durch die Sinne grundsätzlich nicht aufgefaßt werden können, für welche die brahmanischen Realisten des Sāṃkhya und Vaiśeṣika die Schlüsse gebrauchten, sondern nur für diesseitige. Auf diesem Standpunkt steht auch K., der die Folgerung grundsätzlich anerkennt (5, 11—13. 11, 21). Aber in der wissenschaftlichen Methode K.s kommt dieser materialistische Standpunkt nicht zur Geltung. K. ist kein Empiriker, genau so wenig wie irgendeine andere indische Wissenschaft. Und darin liegt ein großer Unterschied zum Historiker M. Man vergleiche die Kapitel K.s, in denen er jeweils zwei Möglichkeiten mit allgemeinen Erörterungen gegeneinander abwägt (z. B. oben über die Vergnügungen des Königs oder des Volkes), mit M. (Disc. I, 29): M. urteilt nach historischen Fällen und stellt diese ausdrücklich über die Vernunftschlüsse (ib. I, 5).

Und noch ein Wort über K.s Stellung zum magischen Denken. Gegen die vom Schicksal gesandten Plagen (s. o.) hilft, daß man vor Gottheiten oder Brahmanen niederfällt. Gegen Nicht-, Zuviel- oder Zuwenig-Regnen helfen die Praktiken der Atharva-Priester und Siddhas (146, 98 f.). Für die Landwirtschaft rechnet K. einmal mit der Wettervorhersage der Astrologen (41, 8), und er behandelt allerhand magische Mittel, Zaubersprüche, Elixiere, Verwünschungen usw. als Angriff und Abwehr besonders ausführlich. Es ist m. W. nicht überliefert, daß überhaupt jemand im alten Indien an diesen Dingen gezweifelt hätte — und Magie läßt sich mit Materialismus verbinden. Aber K. sagt auch, man solle nicht zuviel in die Sterne sehen, sonst geht der Erfolg vorüber. Der Gewinn ist das Sternbild für den Gewinn. Was werden die Sterne dazu tun? So ist Sterndeuterei sogar ein Hindernis für den Gewinn (142, 36 f.; vgl. Jātaka 49). Und in den ausführlichen Kapiteln über alchimistische Zaubermittel mit Krähenaugen, Mitternachtszauber, Leichenstätten usw., die gerade mit ihrer Ausführlichkeit dafür sprechen, daß K. sie ernst genommen hat — obgleich sie mit Politik wenig zu tun haben —, kommt doch immerhin der Fall vor, daß K. angibt, man solle nachts

an den Schwanz von Schwänen usw. einen Leuchtbrand von Schilf usw. binden, dann meint der Feind, es sei ein Meteor bei Nacht, das Unheil verkündet (178, 32), also glatter Schwindel!

6. Selbstzeugnisse der Realpolitik im Mahābhārata und die Schlagworte Lokāyata, Bārhaspatya, Cārvāka, haituka, nāstika. Was im Kauṭalīya zusammenhängend und ausführlich dargestellt wird, war nicht nur seine persönliche Meinung, sondern war weit verbreitet. Das bezeugt die annähernd gleichzeitige Literatur. Um eine Andeutung der materialistischen Standpunkte und Gesichtspunkte in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu geben, sei einiges Material im folgenden zusammengestellt.

a) Lokāyata. Wenn im buddhistischen Kanon ein gelehrter Brahmane geschildert wird, so wird ihm die Kenntnis einer ganzen Reihe von Wissenschaften zugeschrieben in einer häufig und formelhaft verwendeten Reihe von Namen.[1] Außer den Veden und ihren Hilfswissenschaften, den Epen, den ‚Merkmalen eines großen Mannes' steht da: Lokāyata. Das ist später und auch bei K. (s. o.) eine der üblichen Bezeichnungen des Materialismus. Was meint sie in dieser Liste, in dieser buddhistischen Literatur?

Die Etymologie des Wortes ist nicht eindeutig. Nur europäisch ist die Deutung: in der Welt verbreitet,[2] weil das nämlich gelegentlich[3] vom Materialismus behauptet wird. Umgekehrt hat ein Inder[4] ein a-privativum hineingelesen und gedeutet: die Welt richtet sich

[1] Rhys Davids, SBB II, 110, A. 1. Franke, DN, S. 88, A. 11. Vgl. Tucci, Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei ser. V, vol. XVII, fasc. VII 1924 und VI, II, X 1929, S. 254. Pizzagalli, Nāstika, Cārvāka e Lokāyata 1907, S. 60. Weber, Ein Fragment der Bhagavati 248. Hillebrand, Zur Kenntnis der indischen Materialisten, in Festschrift Kuhn 1916, 22, Anm. 1.

[2] M. Müller, Six Systems 89. Cowell, Sarvadarśanasaṃgraha 2.

[3] Sarv. darś. saṃ. zu Anfang und Rāmāyaṇa II, 108, 18 (= Gorresio CXVI, 27): Jābāli. Dagegen sagt Kumāra Kassapa zu Pāyāsi (Leumann 472): ich habe noch nie einen gesehen, der das Jenseits geleugnet hätte. Beides sind keine historisch verwendbaren Angaben, sondern der eine will die Materialisten schlecht machen, wenn er sie als gering an Zahl hinstellt, der andere will sie als drohende Gefahr groß darstellen.

[4] Aggavaṃsa bei Rhys Davids 168, Pizz. 62.

nicht nach ihm, sc. dem Materialismus. Die übrigen Versuche laufen mehr oder weniger auf dasselbe hinaus: die auf den *loka* gerichtete Lehre. Was aber ist *loka*?

Loka ist 1. die Welt als räumliches Ganzes betrachtet, ist aber 2. die in ihr lebenden Menschen als große Masse genommen und dabei an den literarischen Belegstellen meist als Gegensatz zur Minderzahl der Gelehrten, Gebildeten, Frommen (der Verfasser unserer Literatur) empfunden, also die Welt der Laien,[1] der mehr oder weniger materialistisch Eingestellten, im Gegensatz zu den Idealisten in der Minderheit.

Dementsprechend kann Lokāyata bedeuten: 1. die auf die physische Welt gerichtete Lehre, eine Art Naturwissenschaft. So haben manche Europäer gedeutet.[2] Da man aber eine solche in Indien nicht findet, hat man diese Deutung aufgegeben. 2. Die auf die sinnliche Welt gerichtete Lehre.[3] Das stellt den Materialismus als Sensualismus der idealistischen Ontologie gegenüber. 3. Die auf die Laienwelt bezügliche Lehre,[4] d. h. die den Lauf der Welt betrachtende und sich nach dem Leben der Laien richtende Lehre. Die Bedeutung 3 paßt zu folgenden Stellen:

Der materialistische Lehrer der Politik lehrt (Bṛhaspati bei Kauṭ. 1, 1), daß für den Kenner des Laufes der Welt (*lokayātrāvid*)

---

[1] *loko'ti bālaloko*: Aggavaṃsa bei Rhys Davids 168. *Kāmavṛtto nv ayaṁ lokaḥ*: Rāmāyaṇa II, 109, 9. Mbh. XII, 227, 104 f.: *loka* in *īrṣyā* usw. befangen, sagt Kālavādin. 261, 6: *prākṛta-jana* tut *adharma*, *aprākṛta* aber *dharma*, wenn es auch umgekehrt zu sein scheint.

[2] Tucci 261. Hopkins, The great Epics 87. Rhys Davids 168; ib. 171 als Beispiele der Naturwissenschaft Bṛh. Up. III, 8, 2. Chānd. Up. VI, 2—7 usw. Franke, DN 19, A. 3, beruft sich auf ‚naturwissenschaftliche' Sätze, die aber sachliche Unsinnigkeiten behaupten und als Trugschlüsse von *vaitaṇḍikas*, nicht als ‚auf die Welt gerichtete' in Sum. I, 90 f. angeführt werden.

[3] Garbe, Samkhya [2] 181. Dahlmann, Der Materialismus in Indien, Stimmen aus Maria Laach 52, 1897, 118. Govinda zu Rāmāyaṇa II, 100, 39: *lokāyatam = lokeṣu vistṛtam = pratyakṣa-pramāṇam*; er meint phantastisch, es könnte auch *loka* = *pratyakṣa* und *āyata* = *anumāna* gesetzt werden. Macdonell, A hist. of Sanscr. Lit. 1917, 405 (Tucci 261).

[4] Ṣaddarśanasamuccaya (Suali, Le Muséon NS. 9. 1908. 279): *lokā nirvicārāḥ sāmānyalokās, tadvad ācaranti sm-ēti lokāyata.* Tucci 261 aus dem Chinesischen.

die Orthodoxie nur ein Hindernis ist. Realistisch sagt man, daß der Berater des Königs diese Welt (*loka*) und das Jenseits kennen muß (Mbh. XII, 57, 24), oder daß der König die Welt kennen muß (Mbh. XII, 68, 29 nach Jayasval § 355). Und für den Helden ist es Ungebildetheit (*bālya*), den Lauf der Welt (*laukikasamaya*: Rām. IV, 18, 4) nicht zu kennen; nach der heiligen Tradition (*śruti*, *smṛti*) und nach der Welt soll der Gelehrte entscheiden, sagt der realistische Politiker (Śukranīti I, 149). Nur die Politik ist zu tadeln, die vom Lauf der Welt abweicht (Rām. IV, 18, 21). Der Fromme fühlt sich dagegen bloß als völlig unbeteiligter Zuschauer der Welt (*lokasākṣikaḥ*: Mbh. III, 206, 13794), ein im Dualismus des Sāṃkhya ontologisch und ethisch tiefsinnig ausgebauter Fachausdruck; und für ihn ist nicht der Wandel der Welt, sondern der Orthodoxen (*sat*) die Norm (Mbh. XII, 142, 5. 210, 22). Die Nicht-Orthodoxen ersetzen geradezu den orthodoxen Lebenswandel durch den Lauf der Welt (ib. 142, 19), die Frommen aber durch den Wandel der Gerechten (*sadācāra*: Mbh. XII, 261, 5). Und was so im Politisch-Moralischen gilt, gilt auch erkenntnistheoretisch. Der Materialist verlangt, daß das Gelehrte direkt sichtbar, dem Betrachter der Welt[1] direkt vor Augen sein muß (Mbh. XII, 218, 23). Es kann nichts sein, was in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, wie sie von den Nicht-Philosophen direkt gesehen wird, nicht angetroffen wird (ib. 25), nicht kann man anders eine Entscheidung über den Lauf der Welt treffen (ib. 26).

Eine Schwierigkeit ist aber, daß die ‚Welt‘ in dieser allgemeinen Fassung nicht nur Gegenstand und Norm der Materialisten, sondern auch in anderem Sinne, der sich manchmal deutlich unterscheiden läßt, auch der meisten anderen Philosophen ist. Es kommt auf eine genauere Interpretation der ‚Welt‘ an, wenn der Materialist sich vom Realisten unterscheiden will.

Nur ganz radikale Idealisten, wie Nāgārjuna und seine Schule, verzichten ganz darauf, die ‚Welt‘ auch nur irgendwie in ihre Betrachtungen einzubeziehen (vgl. indessen Prasannapadā XIV, 6 gegen

[1] *lokasākṣika*, hier nicht im Sāṃkhya-Sinne!

XV, 5). Auch ein Buddha rühmt sich einen Kenner der Welt[1] und ebenso die Jains (Sūyagaḍa I, 12, 11) und die frommen Brahmanen (Mbh. XII, 179, 9. 227, 37: Fatalist). Sie kennen als Asketen die Welt, d. h. ihre Vergänglichkeit usw., ebensogut wie die Ewigkeit des Jenseits. Die Welt kennen heißt bei ihnen, die Welt abwerten (vgl. den Pessimist Mbh. XII, 25, 29). Das Gegenteil meinten mit demselben Wort die Materialisten. Vielleicht gingen sie mit der Verwendung des Wortes voran und machten damit Eindruck auf die Masse der Indifferenten, daß der Theoretiker die praktische Welt kennen und gerade für sie theoretisieren soll, wie Ajātaśatru (s. o.) den Buddha fragt! Die Idealisten nahmen dann das Wort für sich in Anspruch, um dem Materialismus diese Spitze abzubrechen.

Ferner: So wie die Upaniṣad-Idealisten das Absolute mit Vergleichen aus der empirischen Welt zu illustrieren suchten, so beruft sich auch Bādarāyaṇa, die höchste Autorität des brahmanischen Idealismus, auf die Welt (BS II, 3, 7; 25; III, 3, 30; 51) und weist einen sich auf die Welt berufenden Gegner[2] nicht etwa deswegen zurück (II, 1, 13). Gelegentlich freilich schränkt Śaṅkara einen solchen Vergleich aus der Welt ein, weil es ja für das Absolute als schlechthin Außerempirisches keine empirischen Vergleiche geben kann (II, 1, 33), ein ständiger Topos der Gottesbeweise.

Oder: Āryadeva, einer der großen buddhistischen Idealisten, läßt zwar meist nur den Gegner sich auf die Welt berufen und lehnt solche Autorität für sich ab (ŚŚ 40, 74, 84, 88 der Übersetzung Tuccis, Gaekwad's Oriental Series XLIX, 1929). Einmal beruft er sich aber ganz allgemein darauf, daß seine Lehre die richtige sein muß, weil alle Welt an sie glaubt (84 f.), ein merkwürdiger Wunschtraum, glaubte doch sogar nur ein Teil der Buddhisten an seine Lehre von der ‚Leerheit' der Phänomene. Wenn wir seine historische Lage genauer kennten, würden uns seine Worte vielleicht verständlicher.

---

[1] Formelhafte Stelle: Franke, DN II, 40: *lokavidū*. Oder *bhūtavādin*, in Übereinstimmung mit den Tatsachen redend, Schrader, Der Stand der ind. Phil. z. Zt. Mahāvīras und Buddhas, S. 13. Vgl. Grimms Interpretation des Buddhismus als Religion der Vernunft.

[2] Einen Tārkika nach Śaṅkara.

In dieser Zeit der Śakas und Guptas war die Frage nach der Bedeutung der Welt der Laien für die philosophische Diskussion ausdrücklich Gegenstand der Polemik. Z. B. wird in der älteren brahmanischen Logik vorgeschrieben, daß ein Analogon den Laien (*laukika*), d. h. den Zuhörern in der Diskussionsversammlung, und Philosophen geläufig sein muß (NS Ia, 25, NVTT 34, 11), während dagegen andere, sozusagen aristokratischere Logiker festlegten, daß nur Übereinstimmung der beiden gelehrten Diskussionsredner verlangt werden kann, weil ja doch Laien über ontologische Dinge, wie den Äther usw., nicht Bescheid wüßten (NV; vgl. Ruben, Die Nyāyasūtras, Anm. 72; Diṅnāga, Nyāyamukha, S. 13, in Tuccis Übersetzung, Heidelberg, 1930.). Gerade in diesem Punkt unterstellt Āryadeva aber seinem Gegner die Behauptung, daß alle Welt an den Äther glaubt (S. 74),[1] vielleicht sagt er das mit absichtlicher Gehässigkeit, damit der Gegner als Nichtkenner der Welt dasteht.

Und auch in der alten Poetik kommt dieser Punkt zur Sprache. Einerseits ist es ein Vorzug der Dichtung (*kāvyaguṇa*), wenn sie nicht über solche Stoffe in den Bildern und Vergleichen hinausgeht, als in dieser Welt vorkommen und bekannt sind (*laukika*; Daṇḍin I, 85 ff.), oder wenn ihre Worte so klar sind, daß von den Gelehrten bis zu Frauen und Kindern jeder die Worte verstehen kann (Bhāmaha II, 3). Andererseits gilt die ‚Steigerung' (Hyperbel, *atiśaya*) als das vorzüglichste Schmuckmittel (Daṇḍin II, 214 ff.; Bhāmaha II, 81 ff.) oder als das Wesen der Poesie,[2] und zumindest Daṇḍin war sich bewußt, daß die Steigerung eben über das in dieser Welt Vorkommende hinausgeht, verwendet er doch analoge Beispiele für beide Fälle (I, 87 und II, 217). Er rechtfertigt die Steigerung damit, daß mit ihr eine besondere Absicht verbunden sei,[3] und Bhāmaha fragt bloß

[1] Vgl. Sammatitarkaprakaraṇa I, 103, 9: *ākāśasya lokaprasiddhasya . . . asmān praty asiddhatvāt.*

[2] Bhāmaha setzt II, 85, *atiśayokti* und *vakrokti* gleich, und wenn Jacobi, SBAW XXIV, 1922, 225, in obiger Hinsicht Bhāmaha von Daṇḍin unterscheiden möchte, so übersieht er, daß Daṇḍin auch in II, 214 den *atiśaya* für *uttama-alaṃkāra* erklärt.

[3] II, 214. Das meint wohl auch Bhāmaha mit *nimittataḥ* in II, 81.

rhetorisch — offenbar, weil er keine Begründung anführen kann —, wie man solche steigernde Übertreibung als den Fehler (*doṣa*), daß ein Dichter Unmögliches dichtet (*asaṃbhava*), ankreiden könnte (II, 50). Also gab es doch wohl Poetiker, Poeten oder Kunstverständige, die so realistisch urteilten. Wirklichkeitssinn und Maßhalten sind wahrhaftig nicht Merkmale der indischen Poesie, und in den Lob-Inschriften dieser Zeit geht der Schwulst schon so weit, daß wahrscheinlich eine auf Natürlichkeit drängende Opposition gewissen Einfluß gewann, so daß die Poetiker ihr Rechnung tragen mußten. In der Logik und vielleicht auch in der Poetik konnte die Erobererschicht der Śakas usw. — ganz ähnlich wie später die Mohammedaner die Volksliteraturen in antibrahmanischer Absicht gefördert haben — dabei mitgewirkt haben, was freilich weder in der philosophischen noch in der poetischen Literatur für uns direkt greifbar ist.[1]

Eine Andeutung, wer eigentlich unter der ‚Welt' zu verstehen sei, ist in der philosophischen Literatur selten. Einmal beruft sich Vācaspatimiśra auf alle Welt vom Kuhhirten bis zum Gelehrten (NVTT 33, 23; s. o. Bhāmaha).

Andererseits wird der Materialist die Welt in einem ganz anderen Ausmaß heranziehen als der Idealist. Selbst dieser wird zwar nur selten zugeben, daß eine Lehre auch richtig sein kann, wenn sie der Welt widerspricht (Mbh. XII, 243, 10);[2] er benutzt aber mehr oder weniger die Welt nur als Hinweis auf und Analogon für die Erkenntnis des Überempirischen, beschränkt sich nicht bewußt, wie der Materialist, auf die Welt. So kann ein Buddhist schon jeden Brahmanen, der überhaupt über die Welt, ihre Ewigkeit oder Vergänglichkeit usw., spekuliert, Fragen, deren Beantwortung Buddha abgelehnt hatte, als Materialist ablehnen,[3] oder jeden Nicht-Buddhisten überhaupt, wie es in der Tat zu belegen[4] ist. Er hat dabei aber

---

[1] Vgl. auch Jacobi in der Einleitung zu seinen Mahārāṣṭrī-Erzählungen.

[2] Vgl. den Topos der Logiker: *lokavirodha*.

[3] Saṃy. N. XII, 48: Franke 19, A. 3. Tucci 255. So urteilte auch ein Berkeley über jeden, der an das selbständige Sein der Materie glaubt.

[4] Laṅkāvatārasūtra X, 657.

wesentlich ethische Beweggründe, wie Brahmanen in buddhistischen Texten gerne als irdisch interessiert und als üble Genießer dargestellt werden, selbst wenn sie nur den Himmel als Ziel ihrer Riten und Spekulation haben (DN I, 3, 32. 44 usw. III, 2, 9 f. IV, 8 usw.). Umgekehrt werden genau so die Buddhisten von den Brahmanen mit den Materialisten in einen Topf geworfen (z. B. im Prabodhacandrodaya): mit dem Vorwurf des Hedonismus bringt man jeden Gegner in Verruf, das ist allgemeine Praxis.

So wird es verständlich, wenn im buddhistischen Kanon Materialismus für den Brahmanen als charakteristisch gilt. Wenn dort aber insbesondere Lokāyata als eine seiner Wissenschaften aufgeführt wird, so wird das jene — soweit sie uns überkommen ist — einigermaßen gleichzeitige Literatur der Fürsten und Minister sein, aus der wir oben die ersten Stellen über die ‚Welt‘ zitiert haben, d. h. die vielleicht größtenteils mündlich gelehrte Literatur, deren Fragmente oder Exzerpte im XII. Buch des Mahābhārata erhalten sind, brahmanische Diskussionen über Politik (*rājadharma*), die zwar alle möglichen Standpunkte, materialistische wie idealistische, vertreten, den Buddhisten aber durchweg als materialistisch erschienen, denn Politik interessiert den Mönch nicht (vgl. Jātakamālā IX, 10. XXXI, 52 f.).

Ausgesprochen und deutlich erkennbar materialistische Lehren sind im politischen Abschnitt des Mahābhārata XII vorhanden, wenn auch zumeist nicht in besonderen Stücken rein durchgeführt, sondern meist nur in gelegentlichen Sprüchen zu belegen. In dieser Literatur kommt aber der Name Lokāyata nicht vor; Lokāyata galt für diese Verfasser wie für die des buddhistischen Kanons als Schimpfwort — um so bemerkenswerter ist die Offenheit(?), mit der K. den Namen gebraucht. In diesen Texten werden aber immer wieder Bṛhaspati und Śukra als Autoritäten genannt, und die gelten sonst als typische Materialisten.

b) Bārhaspatya. Bṛhaspati, anscheinend in Urzeiten ein Mensch, gilt seit vedischen Zeiten als göttlich, als Priester und Lehrer Indras. Śukra hatte die entsprechende Stellung unter den Dämonen. Sie

gelten als die Urverfasser des Lehrbuchs des Gewinns, einer der ganz wenigen ursprünglich nicht theologischen Wissenschaften,[1] wenn auch ihre Vertreter in der Regel Brahmanen gewesen sind: Kauṭalya, Kāmandaki, Vātsyāyana, Kṛṣṇātreya, Bhāradvāja usw.

Bṛhaspati gilt später als Vertreter eines platten Materialismus. Wenn er nun in dieser politischen Literatur als Autorität genannt wird, kann man dann daraus schließen, daß es auch eine platt materialistische Politik als Wissenschaft einer Schule des Bṛhaspati mit größerer Verbreitung und von nennenswerter Bedeutung gegeben hat? Die Frage läßt sich nicht einfach beantworten. Eine solche Schule hätte die beiden Ziele: Verdienst aus Orthodoxie und Erlösung, nicht anerkennen können (Sarv. darś. saṃgr. I, 19 f.), und in der Tat berichtet K., daß es diesen Standpunkt gegeben hat, und weist ihn den Anhängern des Bṛhaspati und Uśanas (das ist Śukra) zu (1 a ,1). Indessen hat man mit Gründen bezweifelt (Jacobi, SBAW 1912, 840), ob solche Angaben K.s als gültige Zeugnisse anzusehen sind. Und was K. sonst über die Schule des Bṛhaspati sagt, ist durchaus nicht besonders materialistisch. Andererseits wird dem Bṛhaspati sogar ein Lehrbuch der Orthodoxie zugeschrieben; man hat also in diesem Falle den berühmten Namen des Götterlehrers für reinen Idealismus gebraucht. Warum, das ist uns freilich verborgen. Und ebenso ist das, was im Mbh. XII als Sprüche Bṛhaspatis angeführt wird, keineswegs einheitlich materialistisch. So enthält z. B. das Kapitel XII, 21, das Bṛhaspati zugeschrieben wird, eine gutgläubige Lektion über Orthodoxie. Sehr viel weniger fromm ist dagegen XII, 103, ein lebendiges, aber nicht einseitig materialistisches Kapitel des Bṛhaspati. Es lehrt eine vorsichtige und listige Politik, die überhaupt im Mbh. XII die materialistischen Kṣattriyas mehr interessiert als die Gewaltideologien der buddhistischen Texte. Das mag daran liegen, daß der Mönch die Krieger anders sah als der Epiker oder die Kreise, die ihre eigene Realpolitik darstellen; oder auch daran, daß sich die Zeiten geändert hatten; oder daran, daß uns in den

[1] Wie teilweise die Medizin, *kāmaśāstra* und einige *śilpas*.

Epen und im buddhistischen Kanon verschiedene Richtungen der Realpolitiker geschildert werden.

Der König soll die Feinde in Vertrauen wiegen, ohne ihnen selber zu trauen (ib. 9), wie ein Vogelsteller soll er die Mitglieder der hohen Kasten anlocken (also auch die Brahmanen!) (10). Die Feinde soll er uneinig und bei Gelegenheit jeden einzelnen unschädlich machen (28): das sind ständige Topoi der Realpolitik. Auch der Vers XII, 56, 38, der dem Bṛhaspati zugeschrieben wird: der König soll milde und streng sein, ist wie K.; und ebenso die Lehre des Bṛhaspati (XII, 58. 13 ff.), daß der König aktiv sein soll. Und wenn die Königin Draupadī, um den erschlafften König Yuddhiṣṭhira aufzurütteln, erst eine gewaltige Anklage gegen die Ungerechtigkeit Gottes erhebt und danach die Politik (*nīti*) des Bṛhaspati vorträgt, die eben zur Aktivität ermahnt, so ist auch diese Stelle durchaus nicht platt materialistisch, stellt vielmehr den materialistischen Gedanken, daß dem Menschen nur seine eigene Manneskraft hilft, neben die anderen, daß der Mensch vom Schicksal, Zufall und Charakter (*svabhāva*) abhängig ist usw. (Mbh. III, 32, 13 ff.), und erklärt fromm: alle vier Ursachen des Erfolges sind ja Folgen von Taten in früheren Wiedergeburten.

Wo nun einmal keine Originalschriften der Bṛhaspati-Schule überliefert sind, kann es so sein, daß sie den orthodoxer eingestellten Philosophen bloß als relativer Materialismus erschien, oder auch so, daß das Mbh. in der uns vorliegenden Form, die, wie wir wissen, eine brahmanische Überarbeitung erfahren hat, den ursprünglichen lebendigen Materialismus des Bṛhaspati entstellt, ihn bald idealistischer, bald platt materialistisch färbt, je nach Haß und Gunst, größerem und geringerem Verständnis des Epikers.

Aber auch ganz einseitiger Materialismus ist uns unter den Realpolitikern dieser epischen Kreise erhalten, und zwar in der Gestalt des Jābāli, des Brahmanen und Ministers des Königs Daśaratha — mag er auch nicht zum ältesten Bestande des Epos gehören; er begründet die Rücksichtslosigkeit in der Politik mit platt materialistischen Gedanken (Rām. II, 108): Es gibt keine Familienbande,

denn Vater und Mutter sind nur die leiblichen Erzeuger (11) und haben keine Beziehung zum Kind (4 ff.): das sollte auch dem idealistischen Inder einleuchten, der glaubte, daß die Seele jedes Menschen von Ewigkeit her lebt und nach eigenem Verdienst in dieser oder jener Familie wiedergeboren wird, also mit den Seelen der Eltern keine Beziehungen hat. Deshalb vermeidet Jābāli, die Existenz einer Seele ausdrücklich zu leugnen. Nur zufällig und vorübergehend ist alles familienmäßige Zusammentreffen. Alle Menschen müssen sterben, alle Riten sind nutzlos, sind nur zum Unterhalt der Priester ersonnen: was nützt dem Verstorbenen die Spende, die der Pfaffe verzehrt? Also halte man sich nur an das sinnlich Wahrnehmbare, wie es alle Welt tut. Leid können einem die tun, die auf Orthodoxie aus sind,[1] denn sie haben nichts vom Leben und ihre Hoffnung auf ein Jenseits ist eitel (13). Also verfolge man von den vier Zielen nur das erste: Genuß.[2] Hat es diesen Materialismus wirklich gegeben oder ist er eine Literatenerfindung zum Zwecke der leichteren Widerlegung auch des lebendigen Materialismus? Nun, für eine solche Erfindung sind diese Lehren nicht unsinnig genug; sie wurden also wohl ernsthaft gelehrt und von manchem Despoten (vgl. Agnivarṇa in Raghuvaṃśa XIX) auch wohl gelebt! Und dieses Mal ist es der berühmte, wahrhaftig orthodoxe Weise Vasiṣṭha, der diesen platten Materialismus damit entschuldigt, daß er nur für einen bestimmten Zweck von Jābāli vorgetragen ist. Es gehört eben zum Wesen dieses Materialismus, daß er nur ‚gelegentlich' ist; nach so platten Lehren kann man nicht alleine leben! Der rechte König darf nicht nur seiner Lust leben; die Wirklichkeit zwingt ihn, für den Staat positive Arbeit zu leisten oder wenigstens anzuregen; gerade der König kann im Interesse seines Hauses die Familienbeziehungen nicht leugnen: der platte Materialismus fordert also idealistische Ergänzung, d. h. tritt nur gelegentlich auf. So ist es auch bei Lakṣmaṇa, der gelegent-

[1] und Erwerb, fügt die südliche Rezension hinzu, die ihn also als extremen Hedonisten darstellt.

[2] So besonders wieder die S-Rezension; in der bengalischen sind entsprechende Verse eingefügt in CXVI, 37 f.

lich für Gewinn und Gewalt gegen Orthodoxie redet (Rām. VI, 83, 13 ff.) und doch sonst wahrhaftig kein Materialist ist! Oder Sahadeva gibt den materialistischen Rat: Wenn die Seele ewig ist, ist Erschlagen des Körpers keine Sünde; wenn sie nur so lange lebt wie der Leib, gibt es keine Vergeltung: also handle aktiv! (Mbh. XII, 13, 6 f.) Dann aber sagt er: Ob es wahr ist oder nicht, ich habe es geraten aus Treue (*bhakti*) zum Erdbeschützer (13). Ihm bangt vor seinem eigenen gelegentlichen, platten Materialismus.

Natürlich sind die Brahmanen aber nicht immer so tolerant gewesen wie dieses Mal Vasiṣṭha. Gelegentlich betonen sie ihren allein selig machenden Weg des Ritus (Mbh. XII, 134, 12 ff.) und des reinen Lebenswandels gegen diejenigen unter den Kṣattriyas, die Orthodoxie und Gewinn nur anerkennen, insofern sie hier sichtbaren Lohn bringen[1] (1), alle jenseitige Orthodoxie verwerfen und die feinen Unterschiede zwischen Orthodoxie und Unorthodoxie mit der Wolfsspur vergleichen (2); daß einer eine nachgemachte Wolfsspur für echt hält und dadurch zu falschen Schlüssen kommt,[2] ist ständiger Topos der materialistischen Logik. Diese Kṣattriyas stellen die Kraft (*bala*) höher als Orthodoxie und Unorthodoxie, denn dem Mächtigen allein geht es gut.

Dies ist eine der vielen Stellen,[3] die vom alten Kampf der Kṣattriyas und Brahmanen zeugen. Die Kṣattriyas sind in den Augen dieser Brahmanen — unter Umständen, die wir leider nicht kennen — nur abgefallene Brahmanen, die genießerisch und gewalttätig sind (Mbh. XII, 188, 11); der König ist schlimmer als ein Metzger

[1] Vgl. Ajātaśatrus Fragen an Buddha über den Nutzen des *śrāmaṇya*. In diesem Sinne ist *dharma* magisches Mittel zur Erlangung diesseitiger Ziele und mit Materialismus zu vereinigen.

[2] Nīlakaṇṭha: man kann eine Wolfsspur von ähnlichen Spuren nicht unterscheiden. Das klingt an an den Einwand gegen die Folgerung auf Grund einer nur scheinbaren Pfauenstimme in Nyāyasūtra II a, 35 f. Meyer LIX: Irrlicht?

[3] Sie kommen nicht nur in buddhistischen Texten vor, wie Keith (Cambridge History of India I, 123) meint, wenn auch bei diesen Brahmanenfeinden natürlich häufig, wie z. B. die Übertreibung, daß der König schon beim bloßen Anblick eines Brahmanen sein Gesicht verhüllt (DN III, 2, 6; Rāyapasenaïjja, Leumann 508), und der Zug, daß Buddhas und Jaina-tīrthaṃkaras nur in Kṣattriya-Familien ge-

(s. vorige Anm.!), der 1000 Schlachthäuser betreibt. Entsetzlich ist es, von ihm etwas anzunehmen.[1] Wie sich die Brahmanen als Götter auf Erden[2] fühlten, so nannten sich die Könige Götter in Menschengestalt (Rām. IV, 18, 41 f.; vgl. die Anrede *deva*) und erklärten ihre besondere Kastenpflicht als die höchste (Mbh. XII, 63, 26; 64, 1 ff.). Gerade wenn es damals nötig war, das Zusammenhalten der beiden obersten Kasten zu betonen (Mbh. XII, 73), wird das Gegenteil oft genug der Fall gewesen sein. Immerhin wird gelegentlich zugestanden, daß die Bauern, eine Hauptstütze der Brahmanen, sich darüber aufhalten, wenn der König die Brahmanen schädigt (Mbh. XII, 132, 11).

Und auch das wird ein historischer Zug sein, daß weniger die Könige selber als einige ihrer Ratgeber die materialistischen Gedanken vorbrachten: so hielten sich die Könige rein; wie Rāma seinen Bruder Lakṣmana (s. o.) vor der Pflege der Lokāyatika-Brahmanen warnt (Rām. II, 100, 39), und wie im Jātaka (V, 228, 28 f.; 240, 11 ff.) ein Minister als Materialist (*ucchedavādin*) Egoismus und Rücksichtslosigkeit sogar gegen die Eltern lehrt.[3] Ihre Lehre wird als Kṣattriyavidyā bezeichnet, und wie typisch diese Gesinnung für die Kṣattriyas — wenigstens in den Augen der Buddhisten! — war, zeigt der Kṣattriya-Spruch (Kṣattriyamāyā), an dem sich Kṣattriyas unter sich erkannten: man soll sich erst, sei es mit Gewalt, sichern, dann kann man für Orthodoxie Sorge tragen (Franke a. a. O.; Fick 26). Erkennungssprüche der einzelnen Kasten soll es noch heute geben, aber wie sie lauten, ist nicht überliefert.

---

boren werden. Vgl. Fick 54, A. 2; 55; 119. Gosāla scheint Brahmanen und Kṣattriyas — soweit sie nicht seine Anhänger waren — in die gemeinste der sechs Menschenklassen: Metzger usw. gerechnet zu haben (Leumann, WZKM III, 330). Welcher Kaste seine Laienanhänger (3. Klasse) durchschnittlich angehört haben, wüßte man gerne.

[1] Manu IV, 86; Meyer XXXI; vgl. Mbh. XIII, 125, 9: jeweils schlimmer ist Schlachthaus, Ölmühle, Wirtshaus, Hure, König; vgl. Yajñ. I, 141.

[2] *bhūmicarā devāḥ*: Mbh. XII, 39, 1.

[3] Hillebrand, S. 17; Franke, DN 15, A. 3; Meyer, Daśakumāracarita 109 vergleicht Jātakamālā No. 23.

c) Cārvāka. Als eine Art Helfer des Königs Duryodhana erscheint Cārvāka, der ganz wie Bṛhaspati später als Begründer des Materialismus gilt, so daß die Materialisten nach ihm Cārvākas, gleichbedeutend mit Bārhaspatyas oder Laukāyatikas, genannt werden. Seine Geschichte wird im Mbh. XII, 38 f. erzählt,[1] aber so, daß man über seine Lehre nichts erfährt. Es heißt, daß König Yuddhiṣṭhira nach der großen Schlacht in die Hauptstadt und seinen Palast zurückkehrt und da beim feierlichen Empfang plötzlich von Cārvāka, einem Dämon (*rākṣasa*), der ein Freund des Königs Duryodhana ist und ihm zuliebe hier in der Verkleidung eines Wanderasketen auftritt, angeblich im Namen der versammelten Brahmanen beschimpft wird: wenn du in dieser Schlacht sogar gegen deine Verwandten gekämpft hast, kann man in Zukunft alles Schlimme von dir erwarten. Allgemeines Entsetzen. Die Brahmanen erklären aber, daß das durchaus nicht ihre Ansicht ist, und verbrennen Cārvāka mit der heiligen Silbe ‚*huṃ*'. Dann erzählt Kṛṣṇa, daß Cārvāka ein Dämon gewesen ist, in vergangenen Zeiten sich vom Gott Brahma Sicherheit vor allen Wesen (abgesehen von den Brahmanen, die er aus Verachtung übersah) durch gewaltige Askese erlangt hat, die Götter dann durch seine Gewaltsamkeiten quälte, bis ihn jetzt die Strafe durch die Brahmanen erreicht hat.

Solche Sagen, wie eine hier als Cārvākas Vorgeschichte erzählt wird, gab es auch von anderen Dämonen, z. B. Rāvaṇa. Charakteristisch an der Geschichte ist nur, daß Cārvāka hier eine mythische Personifizierung der Wanderasketen ist, die von den Realpolitikern für ihre Zwecke als Späher, Spitzel und Agents provocateurs im eigenen und Feindesland verwendet wurden (Kauṭ. 7). Mit dieser Geschichte rächten sich die Brahmanen an den Materialisten mit ihrem Urlehrer Cārvāka, an solchen Asketen-Agenten und an solchen Königen, die sich ihrer bedienten.

Man hat aus dem Namen Cārvāka den Hedonismus der Materialisten herauszulesen versucht mit der Etymologie ‚angenehm essend,

[1] Im Upodghāta zum Sarvadarśanasaṃgraha, ed. Poona 1924, S. 133, anders, ohne Quellenangabe.

oder ‚gerne essend‘[1] oder ‚lieblich redend‘,[2] aber das befriedigt nicht. Vielleicht handelt es sich um einen Eigennamen.

d) haituka. Das Mahābhārata ist Epos und Lehrbuch zugleich. Die verbreitetste Form der literarischen Belehrung ist das Diskutieren. Diskutiert wird im Mbh. überall. Diskussionen über Moral-, Rechts- und Kriegerstandesfragen von Orthodoxen gegen alle Arten von Skeptikern und Aufklärlern gehören geradezu zum wesentlichen Bestandteil des Mbh., so daß man von einem ‚sophistischen‘ Charakter des Epos sprechen kann (Verf. in ZII VIII, 1931, 195 f.). So begegnet im Mbh. das Schlagwort des Veda-tadelnden Querulanten (*haituko vedanindakaḥ*, XII, 180, 47) oder Jenseitsleugners,[3] ohne daß aber Veda-Tadler an sich immer Materialisten zu sein brauchen, denn der Veda kann auch einem mystischen Skeptiker als Geschwätz von Pfaffen erscheinen (s. o. ṚV X, 82), oder den in ihrer Art orthodoxen Veda-Gegnern der Buddhisten und Jains. Skepsis ist nicht immer ein Waffenbruder des Materialismus, wie Dahlmann meint (Mbh. als Epos und Rechtsbuch 219; Der Materialismus in Indien 123).

Und wie mit dem Veda, so steht es auch mit der Tradition der Orthodoxie (*dharma*). Bald das ganze Mbh. wäre ketzerisch, wenn jeder Materialist wäre, der auf dem Standpunkt steht, daß die Orthodoxie schwierig (*sūkṣma*) zu durchschauen, schwer zu interpretieren, in der Tradition nicht eindeutig und relativ ist (Dahlmann, Das Mbh. als Epos und Rechtsbuch 58 ff.). Es frägt sich aber, worauf einer mit solchen Gedanken hinaus will.

Es ist ganz materialistisch, wenn der fromme König Yuddhiṣṭhira (XII, 261) durch Folgerung (*anumānataḥ*) zu allerhand Einwänden gegen die Orthodoxie kommt, daß nämlich in der Not manches erlaubt ist, was normal nicht gilt (4), eine Anspielung auf den *āpaddharma* der sicher als Entschuldigung für manchen ungesetzlichen Übergriff mißbraucht wurde. Wer aber kann alle Notfälle voraussehen (und also einem Mißbrauch vorbeugen)? Gut ist das, was die Guten tun;

---

[1] Dasgupta, Hist. of Ind. Phil. I, 79.

[2] Upodghata zum Sarv. darś. samgr. 133.

[3] *nāstiko vedanindakaḥ*, XII, 168, 8; Manu II, 11: Ind. hist. Quarterly VII, 132.

die Guten heißen danach, daß sie das Gute tun: was ist also der Maßstab (5)? So kann der Kṣattriya mit Recht gegen die Privilegien der Brahmanen fragen. Der Veda gilt als Norm; aber er ist doch in den verschiedenen Weltaltern ein anderer (7 f.), und es gibt eine Tradition niederen Grades (*smṛti*), die der höheren gelegentlich widerspricht (9), eine berühmte crux der indischen Orthodoxie. Mächtige ändern die orthodoxen Riten[1] und zerstören damit ihr eigentliches Wesen (*saṃsthā*, 11). Durch ein und denselben Wandel steigt der eine, der andere fällt, der dritte bleibt gleich: durch Zufall kommt das (18), der Wandel hat nicht immer dieselbe Wirkung (19). Also: früher haben Gelehrte (*kavi*) die orthodoxen Lehren aufgestellt und durch Tradition sind sie Norm geworden (20), sie sind nicht ewig oder übermenschlich, wie die Orthodoxen sagen.

Das sind materialistische Gesichtspunkte, aber trotzdem wird kein Inder den frommen Yuddhiṣṭhira für einen Materialisten halten. Das ist so, wie die Idealisten ‚gelegentlich‘ materialistisch reden. Es war eben manchmal nötig, gegen eine zu anmaßend gewordene Priesterschaft so aufzutreten. Und so streicht denn im folgenden der Mitunterredner diesmal den sonst in dieser Adelsliteratur nicht gerade gerne oder liebevoll behandelten Kaufmann mit seiner Moral gegen den dünkelhaften Asketen heraus. Umgekehrt bekämpft derselbe Yuddhiṣṭhira einmal die materialistischen Sophisten in seiner Unterredung mit dem Helden Arjuna als Antwort auf dessen materialistischen Vorwurf, daß er zu wenig aktiv sei. Er wehrt sich gegen die schwer zu bekehrenden, argumentierenden ‚Gelehrten‘ (*paṇḍita*), die törichten, die leugnen, daß es ein Jenseits gibt, die Redner in den Volksversammlungen (*janasaṃsadi*), die schwatzend und vielgelehrt über die ganze Erde ziehen (XII, 19, 23 f.), während wir doch vieles nicht wissen und Entsagung die Haupttugend ist (25). Das ist ein typisches Bild dieser Zeit und dieser Kreise, Diskussion aller gegen alle, und dementsprechend ein Streit um die Berechtigung der Argumentation (*hetu*), der Überlegung (*tarka*), der Analogie (*nidarśana*) usw.; ein Beginn der formalen Logik.

[1] Komm.: Indra bei Janamejayas Schlangenopfer.

Der Realpolitiker braucht nun einmal Argumente, um den Gegner mit beweisenden Worten in Vertrauen zu wiegen (XII, 138, 64 f.; 140, 44), durch Überlegungen und Folgerungen (*tarka, yukti*) erschließt er die geheimgehaltenen Beratungen und Absichten des Gegners (Rām. II, 100, 21); alle Gedankengänge, resp. Reden müssen logisch und sinnvoll (*hetvarthasaṃyukta*, Rām. VI, 83, 13 usw.) sein. Und der Idealismus ist vielspältig; teils bekämpft er die Querulanten und lehnt radikal jede Logik ab: nur Orthodoxie und Dogmatik oder nur mystische Intuition haben Beweiskraft; teils braucht er eine strenge Logik gerade gegen den lebendigen Materialismus, der sich trotz aller Logik nicht vor Widersprüchen scheut; schließlich braucht er eine Logik zur Fundierung seiner Ontologie und Moral. Er ist aber grundsätzlich gegen die Sophistik des Materialisten, der sich nur auf Gründe verläßt, auf seine Intelligenz baut und sich nicht gläubig der Orthodoxie anvertraut. Der Idealist verlangt dagegen, daß die Gründe zumindest nicht mit der Orthodoxie in Widerspruch stehen.[1] Die Argumente solcher ungläubigen Sophisten und ihre Wissenschaft (*ānvīkṣikī*) sind zwecklos (*anartha*), nützen nicht einmal zum praktischen Gewinn — sagt wenigstens der Idealist (Mbh. XII, 180, 47); und ähnlich sagt man: die Materialisten sind untauglich zum Gewinn (Rām. II, 100, 39), sie sind Toren, die sich für Gelehrte halten — aber warum, das wird diesmal nicht gesagt.

e) nāstika. Die Materialisten werden häufig als nāstikas bezeichnet, d. h. Leugner. Was sie leugnen ist Jenseits, Vergeltung nach dem Tode, Wiedergeburt, Seele, Gott. Der platte Materialismus des Jābāli wird nāstikya genannt; ein nāstika leugnet die Seele und betont die sinnliche Erkenntnis als entscheidendes Erkenntnismittel, auf dem Argumentation und Zeugnis[2] beruhen und dem sie nicht

[1] Arj. zu Mbh. XII, 270, 43; Gov. zu Rām. II, 100, 40; Meyer 670.

[2] Dies wird also anerkannt, aber *aitihya* (= *āgama*) und *kṛtānta* genannt. *Aitihya* wurde von den Paurāṇikas (Sarvamatasaṃgraha, S. 1 f. und 13 f.) und angeblich (Gauḍapāda zu SK 4) von der Mīmāṃsā anerkannt. *Kṛtānta* als Erkenntnismittel ist sonst unbekannt. Jedenfalls handelt es sich nur um ein diesseitiges Zeugnis, nicht um das Dogma der Orthodoxen.

widersprechen dürfen (Mbh. XII, 218, 23 ff.). Nāstikyam ist der unmoralische, heillose Zustand der Dämonen (*dānava*: Mbh. XII, 229, 50 ff.; 70) und der letzten, sündigen Menschen kurz vor dem Weltuntergang (ib. III, 12630, 12863, 13030), ist also nicht nur echter Materialismus, sondern aller Unglaube der durch Argumentation verwirrten Menschen (ib. 13034 f.) oder religiöse Indifferenz. Nāstikya nennt auch der fromme Yuddhiṣṭhira (ib. III, 31, 1) den Angriff seiner Frau Draupadī gegen Gott. Sie tadelt Gott (30, 40), weil er, der Allmächtige, zuläßt, oder macht, daß der fromme Yuddhiṣṭhira in solche Not geraten ist; Gott gebraucht seine Macht schlecht; nicht liebevoll, wie Vater und Mutter, sondern gleichsam grimmig verhält er sich, wie die anderen Menschen (30, 38). Verehrung muß man ihm bezeigen gerade deshalb, weil er jetzt den König in solche Verblendung gestürzt hat, daß er jetzt in seiner Not tatenlos dasitzt (30, 1). Draupadī leugnet also durchaus nicht die Macht Gottes, sie will nur, daß Yuddhiṣṭhira aktiv ist und nicht bloß den Orthodoxen folgt, die jeden Zorn, auch gegen die Feinde, verbieten. Sie bekämpft die Orthodoxie und spricht für Gewinn, weil der Mensch durch sie zu nichts kommt (3). Gerade am Fall Yudhiṣṭhiras sieht man ja, daß es nicht wahr ist, wenn die Edlen (*ārya*) sagen: den Orthodoxie hütenden König schützt die von ihm beschützte Orthodoxie (8). Solche Angriffe gegen Orthodoxie und Gott könnte jeder Materialist für seine Zwecke gebrauchen. Als aber Yudhiṣṭhira sie wegen dieses nāstikya tadelt, erschrickt Draupadī so sehr, daß sie alles zurücknimmt: nicht um Gott oder Orthodoxie an sich zu tadeln, sprach sie so (32, 1), sondern in ihrer Not klagte sie nur. Das müsse der König doch verstehen! Und sie wird auch weiter so klagen (2)! Das sagt sie, obgleich sie eben über ihre eigene Kühnheit erschrak; das ist die Lebendigkeit ihres aktiven Charakters, ist charaktervoller, als wie sich die gelegentlich-materialistischen Ratgeber entschuldigen.

Nāstikyam ist in diesen Fällen, nüchtern gesehen, das Streben nach Gewinn unter Ablehnung oder Nichtachtung der Orthodoxie; es ist an anderer Stelle das Streben nach Genuß und Aufgabe von Gewinn und Orthodoxie (Mbh. XII, 123, 15 f.). Es ist umgekehrt

aber in den Augen des Kriegsadels auch gelegentlich das Verherrlichen der Orthodoxie und Schmähen des Gewinns. Von den glanzberaubten, besitzlosen nāstikas ist die Erkenntnis der Vedaworte unwahr, nur wie wahr scheinend (Mbh. XII, 10, 20), nämlich die Erkenntnis, daß man asketisch entsagend leben soll. Das mag man in hohem Alter oder als Besiegter tun (17); sonst aber darf man die Orthodoxie überschreiten, sagen die fein Sehenden, die vom Diesseits etwas verstehen (18). Dadurch leben wir, dadurch sind wir geboren; wenn man dies tadeln will, tadelt man Gott, der es so gemacht hat (19). Das ist der antibrahmanische, materialistische Standpunkt des großen Helden Bhīma, aus dem er nie ein Hehl macht (vgl. XII, 167 über *kāma*). Er ist materialistisch wie Draupadī und erkennt zugleich Gott an.

Nāstikas sind die Buddhisten und Jainas, weil sie nicht an den Veda glauben, sind aber auch die Sāṃkhyas und Mīmāṃsakas, weil sie nicht an einen Gott glauben, also die orthodoxesten Brahmanen alten Stils.

Nicht aber gilt es als nāstikya, wenn der große Seher Viśvāmitra in einer schweren Hungersnot einem Caṇḍāla eine Hundekeule entwendet, um sie zu essen; der Seher stiehlt, nimmt Essen von einem Glied der untersten Kaste an, und dazu noch das Fleisch der ekelhaften, verwildert umherlaufenden Hunde. Und er rechtfertigt dies mit materialistischen, aufklärerischen und auch ‚frommen' Argumenten — wieder ein gelegentlicher, aber versteckter Materialist —: Hunger ist stärker als Scham (Mbh. XII, 141, 51). Um das Leben zu erhalten, tut er sogar wissend Unorthodoxes (53). Oder: es ist überhaupt orthodox, denn auch das Feuer, der Mund der Götter verzehrt alles (54 f.) — das ist bewußte Verdrehung des Idealismus, Sophistik, zugleich mit Anklang an den Magen der Kirche, der alles verträgt. Ohne zu essen kann man auch nicht orthodox leben (63) oder Verdienst erwerben (65) — so rechtfertigen auch die Reichen ihren Reichtum. Durch Askese und Wissen wird er die Befleckung vertreiben (67) — das ist die Frömmigkeit des Ablaßkäufers. Er als Seher kann überhaupt keine Sünde begehen (75) — so rechtfertigte schon der Mystiker Pratardana jede Gewalttat. Und Hund und

Gazelle sind sich (im Fleisch) ähnlich (75) — sagt er sophistisch wider besseres Wissen. Und als der Caṇḍāla ihn immer wieder ermahnt, nicht vom orthodoxen Weg abzuweichen, weist er ihn ungeduldig damit ab, daß er in seiner Kastenstellung bleiben solle; ihn als Caṇḍāla geht die Orthodoxie nichts an, er solle sich nicht selber als orthodox loben (82) — die letzte Notwehr des orthodoxen Gerechten, der keine guten Gründe für sein Verhalten mehr weiß. Eßvergehen sind nicht so überaus schlimm, aber Alkoholtrinken stürzt aus der Kaste (90) — so konstruiert er für diesen Fall. Nachdem er sich so entschlossen hat, ‚nach der Vorschrift‘ das Hundefleisch zu essen, beginnt er zunächst zu opfern, und Indra schickt Regen, die Hungersnot hört — sofort — auf, Viśvāmitra braucht das Hundefleisch nicht zu essen. Dem Verfasser der Episode wurde offenbar bange vor seinem eigenen materialistischen Mut; er ließ Viśvāmitra wohl kühn reden, aber hütete sich, ihn auch so handeln zu lassen.

Im Mbh. gibt es zahllose solcher Lehrgedichte; es muß ein eifriges Wiederholen immer wieder derselben Gründe und Gegengründe gewesen sein, Zeichen der politischen Kämpfe der Priester und Krieger um ihre Standesrechte. Materialismus spielte dabei eine Rolle, aber von eigenartigen Persönlichkeiten, wie Pāyāsi, Ajita Kesakambali oder Pakudha, ist hier nichts zu merken; auch Jābāli oder Bhāradvāja sind nicht original. Die Schulmäßigkeit des Dichtbetriebes hat nivelliert, abgegriffene Phrasen überdecken immer wieder das Neue. Das wird viel an der jahrhundertelangen Überarbeitung der Epen in priesterlichem Sinne liegen; man möchte darin aber auch ein jüngeres Alter der epischen als der buddhistischen Texte erkennen, aus einer anderen Periode oder Gegend der indischen Geschichte. Aber wir können die Geistesgeschichte hier noch nicht mit der politischen in Zusammenhang bringen.

7. Gegnerische Darstellung Kauṭalyas im Mudrārākṣasa und Daśakumāracarita.

a) Mudrārākṣasa. K. wird als Materialist — aber als temperamentvollerer — einem idealistischen Politiker gegenübergestellt

im Drama Mudrārākṣasa,[1] das von einem Fachmann der Politik, Viśākhadatta, dem Sohn eines sonst unbekannten Mahārāja und Enkel eines Vasallenfürsten, verfaßt ist. Es ist eine weltanschauliche Tendenzschrift; es ist nicht so sehr eine Lehrdichtung der Politik als eine Illustrierung des großen Gegensatzes des Realpolitikers K. gegen einen sich an das Schicksal Klammernden. Der Inhalt ist der Kampf zweier Minister, K. (hier Cāṇakya genannt) und Rākṣasa. C. ist der energische Materialist, R. der treue, weiche Schicksalsgläubige.

C. erscheint nur in einer Szene in gleichmäßiger Ruhe, als er nämlich seinem Fürsten Candragupta Rechenschaft über seine letzten Taten ablegt und als Wissenschaftler in trockenem Ton verteidigt; er benutzt die Wissenschaft, um die Wirklichkeit ‚anders auszudrücken' (90, 5). Sonst ist er durchweg in ungeheurer Erregung. Vom Zorn schwankt er schnell zur Freude hinüber, je wie seine Sache steht; es ist der Typ des alten Ṛṣi der Epen, aber als Materialist, nicht als Magier (wenn er auch an Vorbedeutungen glaubt, 24, 13). Die Idealisten werfen meist den Materialisten, deren hedonistischen Typ sie im Auge haben, Nachgiebigkeit gegen die Sinne und Lüste vor. Andererseits hatte K. dem Politiker Beherrschung der Sinne vorgeschrieben, weil sie durch Unbesonnenheit zum Unheil führen, nicht etwa mit der idealistischen Begründung, daß sie die Ruhe der Seele stören. Der C. des Dramas aber zeigt, wie ein ziemlich wohlwollender Beobachter die praktische Ethik des lebendigen Materialisten sieht — oder ein möglichst parteiloser, denn der Dichter stellt beide Politikertypen ins beste Licht: Wohl ist C. heftig, aber er ist stark genug, sich jeden Augenblick, wenn es nötig wird, beherrschen zu können. Wie freilich die Maske und die Gesten waren, wissen wir natürlich nicht; auf die Ästheten des Publikums werden sie nach Geschmack abstoßend oder imponierend gewirkt haben, oder beides zugleich.

---

[1] Zitiert nach Seite und Zeile oder Akt (römische Ziffer) und Vers der Ausgabe von Hillebrand.

So wie C. den ersten Akt, der der Schilderung seiner listigen Geschäftigkeit gewidmet ist, mit einem Zornesausruf eröffnet, so beginnt der zweite, der das Versagen aller Anschläge R.s schildert, mit einer langen Klage R.s, mit Wehrufen, die für R., seinen alten, idealistischen Kämmerer (77, 3), und für den töricht-ahnungslosen Brahmanenschüler charakteristisch sind (41, 9; 55, 9; 56, 2). Weinen ist als szenische Bemerkung für R. so häufig wie der Zorn für C. Bezwingen der Leidenschaften kommt bei R. nicht vor; er ist treu (*bhakti*) und ist bereit, aus Treue zu seinem — privaten! — Freund das Leben zu opfern und in diesem Augenblick alle politischen(!) Ziele zu vergessen. Er ist dankbar (V, 131), beeinflußbar (45, 3; 111, 9): er tut einen Schwur und bricht ihn im folgenden Augenblick, von einem Niedrigstehenden durch die unpolitische Begründung bewogen, daß er gegen die höfische Höflichkeit verstoßen würde (44, 10). C. schwört nicht so schnell (93, 11 ff.), aber seinen großen Schwur bricht er nicht, sondern macht ihn zur Richtschnur für all sein Handeln, und darum dreht sich das ganze Drama.

C. ist nicht nur leidenschaftlich, er stellt sich auch so, wenn es ihm nützlich erscheint, und zwar mit solcher Vollendung, daß sogar sein Fürst und sein vertrauter Diener darauf hereinfallen (94, 1), so daß C. vorsichtig schleunigst abbricht. R. verstellt sich nicht. Es gehört dies zur Frage des Vertrauens (s. o.). C. ist so geschickt, daß sein eigener Brahmanenschüler gar nicht merkt, wie er bei allen Listen C.s als Werkzeug gebraucht wird. C. vertraut seinerseits niemandem; nur mit seinem Fürsten lebt er in gegenseitigem vollen Vertrauen. R. aber vertraut seinem Freunde seine Familie an und bringt damit seinen Freund, sich selber und dadurch schließlich die ganze Politik seiner Partei in Gefahr. Er vertraut immer wieder und fällt dadurch auf alle Geheimagenten C.s herein. Nur mit seinem Fürsten steht er sich — im Gegensatz zu C. — schlecht; er vertraut dem Fürsten, aber der Fürst nicht ihm, seinem Minister. Und gerade daraus folgt wesentlich der Mißerfolg. R. glaubt den Geheimagenten, daß C. sich mit seinem Fürsten entzweit habe; denn C. heuchelt diese Entzweiung, damit R. sie glaubt. C. aber schafft Entzweiung zwischen R. und dessen Fürsten.

C. hat sich immer in der Gewalt. R. läßt sich in einer rührenden Szene in ekstatische Begeisterung versetzen: jemand erzählt ihm von einer früheren Belagerung der Stadt und R. reißt sein Schwert heraus und ruft zum Kampf, zur Verteidigung. Und selbst als er erfahren hat, daß es sich nur um Vergangenes in der Erzählung handelt, spinnt er noch Erinnerungen an die Tage früherer Kämpfe unter seinem geliebten, verstorbenen Herrn (50, 3 ff.).

R. ist furchtsam (V, 119), und das in seinem Falle mit Recht, denn es beginnt sein Sturz. C. dagegen ist bis zum Übermaß selbstbewußt. Gleich im 1. Akt weiß (!) er, daß er siegen wird (22, 10); er weiß, daß er seinem Verstand vertrauen kann, und spricht es immer wieder aus. R. dagegen tröstet sich immer wieder mit dem Schicksal, wenn ihm etwas Schlimmes zustößt. Dabei weiß der Zuschauer, daß in all diesen Fällen in Wirklichkeit eben nicht das Schicksal, sondern C. mit seiner List gewirkt hat. Der Gegensatz des rastlos überlegenden, Intrigen einfädelnden und immer aktiven C. und des in Erinnerung an frühere, schönere Zeiten schwelgenden, über Mißgeschick klagenden R. beherrscht das ganze Drama, und an mehreren Stellen wird er direkt ausgesprochen. Zu Beginn seines Auftretens fürchtet R. (II, 37), daß sein Verstand durch das Schicksal, das den C. schützt, erfolglos werden könnte, und daß es so ist, sagt er später (152, 6; VI, 138 f.) ausdrücklich. Seinen zweiten Auftritt (IV, 88) leitet er gleich damit ein, daß die Sorge ihn schlaflos macht, daß das Schicksal nicht beeinflußbar, dem C. aber der listige Verstand angeboren ist.

Einer der Geheimagenten C.s sagt einmal, daß die Politik des Kundigen wie (*iva*) das Schicksal ist, undurchschaubar, unübersehbar (V, 110; 160, 7 f.). Und C. selber sagt, daß nur die Unwissenden[1] das Schicksal verantwortlich machen.[2] Dieser Ausspruch fällt in einer großartigen Szene, in der C. und sein Fürst sich verstellen und einen Zwist vortäuschen. In dieser Verstellung, aber auch nur hier, erklärt der König Candragupta wider besseres Wissen und eigene

[1] *avidvān* = ohne *vidyā* oder = ohne *buddhi*? 93, 9.

[2] *pramāṇayanti*: Kauṭalyas Ausdruck!

Überzeugung, daß nicht die Klugheit C.s, sondern das Schicksal die Ursache des bisher günstigen Verlaufs der Politik ist. Er tut es, um als mißgünstig gegen C. zu erscheinen (93, 8). Und unmittelbar darauf erklärt C. diese Gesinnung des Candragupta damit, daß er vom Schicksal (*kāla*) gedrängt sei (93, 16), er, der eben vorher die Berufung auf das Schicksal ausdrücklich abgelehnt hatte und weiß, daß Candragupta nur in verabredeter Verstellung spricht. So spielen hier C. und sein fürstlicher Freund und Schüler die Rolle von Idealisten!

Wie die Minister, so sind ihre Agenten. Einer der Leute C.s spielt vor R. den Idealisten, der sich für seinen Freund opfern will (169, 10 ff.) — und das ist gerade R.s Wunsch, sich opfern zu dürfen! Aber einer von R.s Freunden opfert sich tatsächlich für seinen Freund und preist noch sein Geschick, daß er einen so schönen Untergang findet (34, 9 f.), wie auch R. sich beklagt, daß er nicht für seinen lieben, verstorbenen Herrn gefallen ist (61, 5); es ist fast selbstverständlich, daß dieser Freund R.s auch idealistischer Fatalist ist (26, 3).

Ein anderer von C.s Agenten übt einmal eine strenge und schonungslose, und daher materialistische Selbstbeurteilung. Unbekümmert um seine Familie, um Scham, Ruhm und Ehre, nachdem er seinen Leib aus Gier nach vergänglichem Geld dem, der Geld hat, verkauft hat, dessen Befehle ausführend, die Prüfung, ob dies recht oder unrecht (*hita*) ist, hinter sich lassend: das ist seine Lage, die des Dienenden (V, 111).[1] Mit dieser Schonungslosigkeit[2] vergleiche man die des R., die man idealistisch nennen möchte: C. ist eine Fundgrube aller Wissenschaften, wie das Meer eine der Perlen. Neidisch bin ich, daß ich mich nicht an seinen Vorzügen freue (VII, 161). Für den Agenten C.s ist die Selbstbetrachtung nötig, um sich dazu zu überreden, befohlene Listen, die er im Innern nicht für recht hält, auszuführen. Für R. ist seine Selbstanklage ein Mittel, sich dem C. zu unterwerfen, ohne es sich einzugestehen. Er wird von C. gezwungen, seine alte Partei aufzugeben, an C.s Stelle C.s Fürsten zu

[1] Über das Problem der Unfreiheit des Dienenden vgl. Hitopadeśa IV. Und Mṛcchakaṭikā VIII, 344 usw. 337 (Akt und Zeile, ed. Godapole, Bombay 1896).

[2] Vgl. die Selbstanklage Mṛcch. II, 139; 215 f. III, 195.

dienen, den er bisher bekämpft hat. Bisher war C. sein Feind, jetzt soll er nach C.s Willen sein Freund und Nachfolger werden: um sich diesen Parteiwechsel, den er als Idealist für unrecht hält, zu erleichtern, klagt er sich selber an, daß er C. bisher aus Eifersucht verkannt habe. Das ist aber gerade ein Selbstbetrug, denn er hat C. zwar gehaßt, hat ihn aber von Anfang an bewundert (II, 48).

So stehen die beiden Parteien der Politiker sich gegenüber. Der materialistische Realpolitiker siegt. Aber die Stellung des Dichters ist absichtlich nicht eindeutig für C. Er kompliziert die Handlung dadurch, daß er nicht allein den Ministern, sondern ganz wesentlich auch den Fürsten schuld am Ausgang gibt. Von den beiden Fürsten ist aber Candragupta, der Fürst des materialistischen Ministers, der idealistischere; er wird absichtlich als pietätvoll hingestellt (20, 11), und C. lobt ihn darum: es paßt ihm nämlich großartig in seine Pläne, von denen freilich der Fürst noch nichts weiß. Der Fürst des R. aber, Malayaketu, wird mit einem analogen Zuge als deutlich pietätlos hingestellt (44, 2 ff.), und R. folgt ihm nur widerwillig. Es wurde ferner schon erwähnt, daß Candragupta seinem Minister vertraut, Malayaketu nicht; aber dies Mißtrauen entspringt nicht etwa materialistischer Schlauheit, sondern ist ihm durch C.s Agenten beigebracht! Gerade dieser Punkt wird nun mehrfach als wesentlich für den Ablauf der politischen Handlung genannt (40, 6). Danach also kann man sagen, daß es des Dichters Absicht ist, zu zeigen, daß die Könige Idealisten, die Minister aber Materialisten sein sollten (s. o. S. 207).

Aber das Drama ist noch komplizierter. Wenn auch R. unterliegt, so unterliegt er doch nicht nur durch seinen Idealismus; er versucht ja auch materialistische Anschläge. Und C. spricht mehrfach seine Bewunderung für ihn aus (wie R. umgekehrt ihn bewundert, s. o.), lobt gerade seinen Verstand und seine Mannhaftigkeit (90, 11) — die materialistischen Tugenden —, vor allem aber auch seine — idealistische — Treue (7, 8 f.). Weil er diese drei Eigenschaften hat, ist er nach C.s Meinung der unübertreffliche Minister (I, 14); und das dürfte auch die Ansicht des königlichen Dichters sein. Viśākhadatta gibt also weder dem Materialismus noch dem Idealismus den Vorzug

und zeigt das in dem höchst geistvollen Schluß. Da lobt nämlich jemand den C., daß er durch seinen für die Politik befähigten Verstand die Handlung geleitet hat. C. aber gebraucht eben dieselben Worte, die in der Verstellungsszene (s. o.) Candragupta gesprochen hatte: Das hat das Schicksal so gefügt! (193, 7.) Liegt in diesem ‚Zitat' Ironie? Kaum, denn die könnte sich nur gegen Candragupta richten; der hatte damals aber nur in Verstellung gesprochen, und C. hat keinen Grund, ihn zu kränken. Bezeigt C. etwa damit eine Höflichkeit gegen R., daß er auf Triumph verzichtet und in dessen idealistischer Sprache redet? So sind seine Worte von seinem Standpunkt wohl aufzufassen. Vom Dichter aber ist auch gemeint, daß der Zuschauer ein Zugeständnis des C. heraushören soll, denn er läßt zum Schluß auch R. auf seinen Standpunkt verzichten, wenn er, um seinen Parteiwechsel vor sich selber zu entschuldigen, feststellt, daß die Wege der Wirkungen (wovon?) sogar nicht in des Schicksals Gesichtskreis gelangen (VII, 172). D. h. es gibt noch eine höhere Macht als das Schicksal. Und die Dichtung schließt nach diesem Zurücktreten beider Helden mit einem Gebet an Viṣṇu. Alles Irdische wird also relativiert, wird unwichtig vor Gott.

Der Dichter selber ist Idealist, und er deutet das z. B. in dem kleinen Zuge an, daß er jedem der beiden Minister einen alten Kämmerer beigibt, die beide ihre Auftritte mit einer platonisch anmutenden Strophe beginnen, daß sie froh sind, durch das Alter den Versuchungen der Begierden entronnen zu sein (II, 38; III, 54). Vielleicht war der Dichter selber schon alt und dachte so über die politischen leidenschaftlichen Strebungen seiner eigenen Jugend und dieses Dramas.

b) Daśakumāracarita VIII. Im Daśakumāracarita wird der Standpunkt des K. mit einem platten Materialismus und noch einem anderen gemessen. Der Dichter dieses Romans, Daṇḍin, ist selber — nach dem ganzen Roman und dem Kāvyādarśa zu urteilen — kein Materialist; er ist ein Romantiker. Aber wie es im damaligen höfischen Indien verlangt wurde, ist er auch ein Gelehrter und läßt seine Dichtung der Wissenschaft entsprechen. Für die Politik war damals,

d. h. zu dieser Zeit[1] und wohl am Hofe seines Fürsten, das Kauṭalīya maßgebend, und deshalb stellt er dies Werk mit seinem Materialismus als richtig hin. Wie er ihm nun einen Gegner gegenüberstellen will, wählt er dazu nicht einen Idealisten, denn einen solchen will er offenbar nicht gerne schlecht hinstellen, sondern den platten Materialismus. Er läßt einen König, der selber nichts von Politik versteht, von zwei Schmeichlern, eben platten Materialisten, beschwatzen. Dieser König wird daraufhin von einem anderen König, der die Wissenschaft der Politik im Sinne des lebendigen Materialismus des K. kennt, besiegt. Aber das genügt Daṇḍin noch nicht; damit würde er ja nichts Besonderes vortragen. Daher läßt er auch diesen Kenner der Politik von dem eigentlichen Helden dieses Romankapitels besiegen. Leider ist dieses Kapitel des Romans das letzte und nicht vollständig erhalten, und so kennen wir den Schluß nicht, sehen nicht, mit welcher Politik dieser Held dem Kauṭalīya-Kenner überlegen ist, und man kann die Vermutung wenigstens einmal aussprechen, daß so wie der Schluß des Kumārasambhava offenbar absichtlich vernichtet ist, weil der Dichter dem gebildeten Publikum zu frech, obszön wurde, so auch der Schluß des Daśakumāracarita vernichtet wurde, weil Daṇḍin hier eine zu freche Politik lehrte, denn mag Daṇḍin auch an sich Idealist sein, er lobt den praktischen Verstand, d. h. die politische List im Schlußvers jedes Kapitels dieses Romans, und mit der Tugend der Helden der anderen Romankapitel ist es auch nicht immer weit her; als Idealist kann er ein frecher, gelegentlicher Materialist gewesen sein. — Im folgenden seien nur die Gedanken der Schmeichler gegen K. behandelt.

Der erste Schmeichler beginnt den Angriff damit, daß er den realpolitischen Ratgeber, als einen, der den König nur für seine eigenen Zwecke ausnutzen will, in eine Linie stellt mit dem pfäffischen: wenn durch die Gunst des Schicksals (255, 9) — so spricht er heuch-

---

[1] Im Zusammenhang der sog. Sanskṛt-Renaissance kann man auch von einer Kauṭalya-Renaissance sprechen, wenn er im Mudrārākṣasa und Daśakum. verherrlicht, von Kāmandaki popularisiert, vom Nyāyabhāṣya Ia zitiert, von Suśruta benutzt wird (vgl. Verf. in Festschrift Jacobi 354 ff.); vgl. Vāmana, Kāvyālaṅkāra I, 3, 10 f.

lerisch-idealistisch — ein König zur Macht gelangt, dann kommen die einen, versprechen ihm allerhand nach dem Tode, erwecken Hoffnungen, versuchen, ihn zum Asketenleben zu bewegen, und wollen ihm doch nur all sein Gut stehlen.[1] Und die noch schlimmeren, die Ketzer (*pāṣaṇḍin*), wollen ihn sogar von Weib und Kind, von Leib und Leben ‚befreien'. Wenn aber einer für solche Fata Morgana das, was er in der Hand hat, nicht hergeben will — ein materialistischer Gedanke —, kommen andere und versprechen wie die Scharlatane, die Goldmacher, daß sie mit ihrem Mittel dem König das Weltreich des Cakravartin ohne Krieg unterwerfen wollen, nämlich mit der Lehre des K., ganz zu schweigen von den anderen drei Wissenschaften Orthodoxie, Philosophie und Ökonomie, die K. auch mit empfiehlt, die dieser Schmeichler-Materialist aber ähnlich wie Uśanas bei K. fortlassen will, weil ihre Frucht zu lange bis zur Reife braucht; er ist also platter Hedonist. Auch bis der König die Lehre des K. gelernt hätte, meint der Schmeichler, wäre er alt und grau und hätte keinen Genuß mehr davon. Der Anfang aber, wenn man die Lehre begriffen habe, sei das Mißtrauen sogar gegen Frauen und Kinder (vgl. K. 13 und 17: sehr ernste Vorschriften zum Schutz gegen Harems- und Prinzenintrigen). Weiter sei äußerste Kontrolle der Aufwendungen sogar der Köche vorgeschrieben.[2] Und der Tageslauf des Königs? Er schildert ihn mit allen sechzehn Teilen wörtlich nach K. 16 und hat an allem etwas auszusetzen. Während der König Einnahmen und Ausgaben prüft, stehlen die Beamten und variieren die Möglichkeiten des Stehlens noch viel reicher, als der kluge K. (26, 21) es in seinen 40 Arten wissenschaftlich systematisiert hat. Wenn die Richter urteilen, urteilen sie willkürlich, stecken selber den Gewinn ein, belasten den König mit der Schande und der rituellen Befleckung — glaubt der Schmeichler

---

[1] Vgl. Jātaka VI, 211. 19—221, 6: König als Opfer solcher Schlauköpfe Vgl. Aśoka.

[2] K. 33, 61: Maß der Speise eines Ārya, eines gewöhnlichen Mannes (*puṃsaḥ*), der Niedrigen, der Frauen und Kinder. Vgl. Macchiavelli, Pr. XVI: über Freigebigkeit und Habsucht.

hier plötzlich an so etwas? Bis die Verdauung nach dem Essen fertig ist, schwebt der König in Angst vor Gift (vgl. K. 18, 7 f.). Im Rat betrügen ihn die Räte, werfen alles durcheinander und zetteln Intrigen gegen ihn an. $^1/_{16}$ des Tages am Nachmittag schließlich darf der König tun, was er will (Manu VII, 219: Haremsfreuden), aber was fängt er mit der kurzen Zeit an? Durch seine Geheimagenten muß er schimpfliche Taten, Morde usw. vollbringen lassen (der scheinbare Idealist entsetzt sich davor!). Nach dem Nachtessen soll er wie ein Schriftgelehrter studieren, und dann darf er $^3/_{16}$ des Tages schlafen. Wie soll aber ein so gequälter Mann die Freude eines ruhigen Schlafes finden? Dann gleich wieder Staatssorgen, absenden von Agenten und Gesandten, die sich von beiden Parteien bezahlen lassen, bei ihren zollfreien Reisen allerhand Kaufmannsgeschäfte mitnehmen, immer wieder sich unentbehrlich machen usw. Und schließlich kommen die Astrologen und verlangen viel Geld.

Mit all dieser Mühe kommt man nicht einmal dazu, sein kleines Reich in Ordnung zu halten, gar nicht zu reden vom Weltreich, das die Lehrer der Politik doch zu gewinnen versprochen hatten. Es wird ja alles doppelt schwierig, weil das ewige Mißtrauen zwingt, jede Äußerung zu verstellen. Und Mißtrauen bringt doch nur Schande — sagt der Scheinidealist, der in Wirklichkeit nur zu faul zur listigen Diplomatie ist. Ohne Politik läuft die Welt nicht? Aber der Säugling findet die Mutterbrust, wenn er Durst hat, ohne es erst wissenschaftlich gelernt zu haben — ein häufiger materialistischer Topos. Also fort mit aller Wissenschaft! Genieße, wie du willst. Und wenn K. Sinnesbeherrschung empfiehlt, die vier Mittel der Politik usw. vorschreibt und keinen Augenblick der Freude (*sukha*) läßt — das ist eine Entstellung K.s, s. o. —, so fragen wir: haben Śukra usw., die großen Realpolitiker, ganz nach ihrem Lehrbuch gelebt? Man sieht doch, daß auch ihre Unternehmungen gelegentlich Mißerfolg hatten — belegen tut er diese Behauptung aber nicht. Viele Unstudierte triumphieren über Studierte! Vergeude nicht deinen Adel, deine Schönheit, Jugend und Macht — nichts sagt er hier von Mannhaftigkeit und praktischem Verstand! — durch Mißtrauen und Sorgen!

Das Leben ist kurz! Nur Toren raffen, ohne ihr Gut zu genießen. Also überlaß die Politik den treuen(!) Ministern und freu dich deines Lebens!

Was dieser Schmeichler mit seiner Polemik anfängt, das vollendet der andere, ein Geheimagent des feindlichen Königs, mit einer Verteidigung (262, 12 ff.) der vier von K.[1] als ‚Laster aus Leidenschaft' gebrandmarkten Laster.

Jagen ist nützlich, denn es macht ausdauernd, gesund und abgehärtet, befreit das Land von schädlichen und wilden Tieren und schafft Beziehungen zu den Waldbewohnern, den barbarischen Stämmen, die man zu manchem benutzen kann, und es imponiert den Feinden. — Auch K. erklärt die Jagd für immerhin besser als Spiel mit ähnlichen Gründen (129, 41 ff.; vgl. Meyer ib.; Macch. Pr. XIV ähnlich).

Spielen — hier redet der Schmeichler fast wie ein Prediger, aus Ironie? — bewirkt edle Großzügigkeit, da man lernt, viel Geld wie einen Grashalm wegzugeben. Es macht unempfindlich gegen Freude und Kummer, weil es die Unbeständigkeit von Sieg und Verlust zeigt. Es macht ungeduldig — das widerspricht aber dem eben angepriesenen Ideal der Unerschütterlichkeit! — und nur dadurch wächst die Mannhaftigkeit — so redet etwa ein Bhāradvāja, ein Herrenmensch. Es stärkt den praktischen Verstand durch Beobachtung all der Spielkniffe. Es verhilft zur Konzentration, zu Selbstbewußtheit usw.

Liebe: durch sie erhalten praktischer Gewinn und Orthodoxie erst ihren Erfolg (vgl. K., s. o. S. 188); durch sie wird man erst herrlich selbstbewußt, wird geschickt im Erkennen der Stimmungen seiner Mitmenschen und in allen Künsten, durch sie wird man scharf in Worten und Gedanken, denn sie zwingt einen, ‚was man noch nicht hat, zu erlangen; was man hat, zu bewahren; das Bewahrte zu genießen; das Genossene im Gedächtnis zu behalten, die Erzürnte (. . ten?) zu versöhnen usw.', eine ironische Abwandlung des oben

[1] 129, 41 ff.; Meyer XL: Mbh. V, 33, 91 f.; Meyer 855: Śukranīti I, 333 ff.

(S. 186f.) angeführten Spruches der Politiker. Und unter anderem bewirkt sie durch Zeugung der Nachkommen Heil in dieser und jener(!) Welt.

Und schließlich Trinken erhält jung, nimmt die Sorgen, macht verliebt und vertrauensselig(!), schafft Freunde, nimmt die Furcht und macht mutig usw.

Auch die drei Zorneslaster: rauhe Rede, rauhe Strafe, Raub des Eigentums (K. 129, 26) sind gelegentlich nützlich. Ein Fürst kann nun einmal nicht ein Heiliger sein.

New books sent to the editor.

Die Chronik des Ibn Ijās, in Gemeinschaft mit Moritz Sobernheim herausgegeben von Paul Kahle und Muhammed Mustafa. Fünfter Teil, A. H. 922—928/A. D. 1516—1522 [Bibliotheca Islamica 5e]. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig 1932. 493 Seiten.

Es war eine sehr bedeutende Entdeckung, die H. Ritter machte, als er in der Fātih-Bibliothek in Stambul vier Autographenbände vom Geschichtswerk des Ibn Ijās fand. Die Aufgabe, die Entdeckung auszunutzen, übernahm P. Kahle in Verbindung mit Sobernheim und Muhammed Mustafa. In der Bibliotheca Islamica erschien zunächst 1931 der als ‚vierter Teil' bezeichnete Abschnitt des Werkes, umfassend die Jahre 906—921/1501—1515. Dieser Abschnitt befand sich allerdings nicht unter den Stambuler Autographen, konnte aber nach zwei sich ergänzenden Handschriften aus Paris und Leningrad, welche beide 1127/1715 nach Autographen aus bzw. 914/1508 und 922/1516 abgeschrieben waren, ediert werden. Daß man eben mit diesem Teile anfing, hatte seinen guten Grund darin, daß diese für das Schicksal Ägyptens so bedeutungsvolle Periode in der einzigen bisher gedruckten Ausgabe (I—III, Būlāq 1311—1312) fehlt. Der vorliegende Band, der sich unmittelbar an den vorher erschienenen anschließt, gibt somit die erste direkte Publikation des Autographentextes, der im letzten Jahre der behandelten Periode, 928/1522, abgeschlossen worden ist. So hat man hier den unmittelbaren Bericht eines Zeugen aus nächster Nähe.

Außer dem Autograph gibt es noch andere Handschriften für denselben Band, über welche in Bd. IV auf deutsch, im vorliegenden

Bande auf arabisch berichtet wird. Wie natürlich ist, folgt die Ausgabe dem Autograph. Dieser bietet uns den Text, wie ein gebildeter Ägypter um das Jahr 1500 schrieb, und das verleiht der Publikation ein besonderes Interesse. Ibn Ijās war Schüler von al-Sujūṭī, und ohne Zweifel wird er die Regeln der klassischen Grammatik sehr gut gekannt haben. Seine Sprache ist aber keine rein klassische. Man spürt bei ihm denselben Kampf zwischen der überlieferten Literarsprache und der gesprochenen Sprache wie heutzutage. In den grammatischen Formen herrscht große Unsicherheit; oft findet man die grammatischen Endungen nach den alten Regeln, oft werden sie wieder vernachlässigt, und man findet recht häufig Formen, die aus der jetzigen alltäglichen Sprache bekannt sind. So gibt das Buch uns ein Zeugnis von der Geschichte der arabischen Sprache, wie sie sich von den klassischen Mustern hinweg entwickelte, ebenso wie der gegen 200 Jahre ältere Text, den Zetterstéen unter dem Titel ‚Beiträge zur Geschichte der Mamlūkensultane' (1919) herausgegeben hat, oder, weniger ausgesprochen, der von Rich. Hartmann publizierte Text des Ibn Ṭūlūn, eines jüngeren Zeitgenossen von Ibn Ijās (Schriften der Königsberger Gel. Ges., 3. Jahr, Geisteswiss. Kl., Heft 2, 1926). Wenn man den Wert des Textes als sprachgeschichtliches Zeugnis beurteilen will, muß man allerdings bedenken, daß es sich, wie in der heutigen Zeitungssprache, um ein Kompromiß zwischen der klassischen und der gesprochenen Sprache handelt. Insofern hat die Sprache einen künstlichen und mehr oder weniger willkürlichen Charakter, was sich in den vielen Inkonsequenzen zeigt. Die gesprochene Sprache mag um etwa 1500 von der heutigen nicht sehr verschieden gewesen sein; sicheres darüber läßt sich aber kaum feststellen.

Das willkürliche Moment der Sprache hat die Herausgeber vor große Schwierigkeiten gestellt. Man muß ihrem Prinzip zustimmen, wenn sie sagen (Einleit. S. يا), daß sie die Ausdrücke nicht verändern und die grammatischen Fehler nicht berichtigen, aber doch nicht jede individuelle Schreibart, z. B. die Verwendung vom Hamza, in allen Fällen wiedergeben und auch nicht reine

Schreibfehler mitnehmen. Die Grenze läßt sich aber hier sehr schwer ziehen, und oft ist man im Zweifel, ob der Verfasser es so gemeint hat oder nicht.

Dies gilt auch von orthographischen Besonderheiten, die bisweilen nicht ohne Bedeutung für die Aussprache sind. Nach S. يب haben die Herausgeber für fem. -*t* ein paarmal ein ت vorgefunden, aber verändert (die angeführte Stelle S. ٢٠, 13 ist falsch). In مستولدت السلطان ٢٦, 16 ist es stehen geblieben. Was das fem. -*t* betrifft, steht bald ه, bald ة. In der Druckfehlerliste ist الجمعة ١٢٣, 12 in الجمعه berichtigt worden. Aber das ganze Buch hindurch findet man beide Schreibweisen durcheinander. Um nur ein paar Beispiele zu erwähnen, findet man ٧, 10; ٢٠, 2; ٢٢, 15; ٢٦, 20; ٤٢٨, 7 u. a. القلعة, ١٢٣, 6 und sonst am häufigsten القلعه; ٢٠, 12 الزياده, Z. 13 الزيادة; ٢٧, 1 النفقة, Z. 6 النفقه.

Wie oft in Handschriften findet man Formen wie ماشى ١٠, 13; ٦٣, 3. 6, مختفى ٢٦, 13, ساعى ٨٢, 6, welche darauf beruhen mögen, daß man die Nunation nicht ausgesprochen hat. Die Verwendung vom Elif zeigt viele Unregelmäßigkeiten. So neben الاسكندرية ١٢, 21 u. a. سكندرى ٢٥٥, 23 und السكندرى ١٢, 1; ٤٦٥, 7. Imperativ فجمعوا st. فاجمعوا ١٢, 19, فعمل st. فاعمل ٢٣٠, 1. الف الوقاية im Sing. فانجوا بنفسك ٦٩, 3. Am Wortende VI تناها ٦٣, 12, gewöhnlich aber das normale ى. Ganz unnormal حين اذن ١٧١, 12 st. حينئذ; — واغدا ٢٤٤, 24 st. وغَدًا ist wohl ein Schreibfehler.

Bisweilen ist *ū* und *ī* nicht durch و, bzw. ى bezeichnet. So يقل und تقل ٢٢, 13; ١٠١, 14; ٢٥١, 9; ٣٧١, 19 u. a. neben dem normalen يقول; تقم ٤٠٠, 11; يزد st. يزيد ٤١٠, 11, ويزل ٢٩٢, 10. Umgekehrt hat man nach لم mit ى geschriebene Formen, wie لم يعفى ١٤, 13; ١٨, 6; لم يكتفى ١٨, 19; لم يعطيهم ٢٣, 14; يجيب ٤١٨, 10 f. Für قبيح steht قبح ٣٠٨, 10; ٣٥٣, 7, für فصيح ٤٥٤, 2 فصح. Eine ähnliche Inkonsequenz in der Bezeichnung von langen und kurzen Vokalen liegt vor, wenn der ʿuthmänische Herrscher in Ägypten خاير بك (so durchgehend mit ي, wie نايب u. ä.) خير بك geschrieben wird, nicht nur in Versen, wie ٤٣٠, 19; ٤٨٥, 16 f., sondern auch ٤١٨, 11; ٤٣٣, 20.

Beinahe regelmäßig wird يذّ geschrieben (vgl. Zetterstéen, S. 22), ٧١, 13; ٧٨, 5; ٨٢, 6; ٨٨, 5; ٢٢٨, 4 u. a., ebenso دمّ ٢٤٢, 4; ٢٤٣, 1; ٤٤١, 18, wahrscheinlich übereinstimmend mit der Aussprache.

Die Herausgeber erwähnen S. يب zwei Fälle, in welchen sie die Buchstaben ط in ت und ظ in ض verändert haben. Die eine Form, تخطبط ٢٤٢, 4, ist übrigens nicht berichtigt. Daneben ist aber noch zu erwähnen, daß ١٥٠, 19 قرض st. قرظ steht. In einigen Fällen steht ص st. س; so راص ٤٢, 18, was in der Druckfehlerliste berichtigt ist, aber auch بين الصورين ٢٣٥, 24; صورا ٥٣, 8; ٩٣, 1. 6. 7; صورة الفاتحة ٢٠٢, 14 (vgl. Zetterstéen, S. 1, Anm. 3). Ferner ز st. ذ in ازرع ٢٩٧, 11; ٢٩٤, 2; د st. ذ, وحدف st. وحذف ٤١٦, 18; umgekehrt لُدّ, Lydda ٣٧٨, 21; ت st. ث in تشعتت ٥١, 20, شعت ٣١٦, 23. Ich würde es vorziehen, derartige Formen, die ohne Konsequenz vorkommen, zu berichtigen und die im Ms. dargebotenen Formen in den Noten zu verzeichnen.

Die orthographischen Eigentümlichkeiten haben nicht nur formelle Bedeutung, oft deuten sie auf die besondere Aussprache hin; so auch z. B. wenn ٨, 10; ١١٣, 14 und mehrmals ريس (*rajjis*) st. رئيس geschrieben wird.

Die Kasusendungen wurden nicht mehr gesprochen. Deshalb findet man außerordentlich häufig das Objekt ohne Endung, wie مال ٩, 1, موكب ٩, 19, قول ٦٨, 12, ferner ١٠, 21; ١١, 2; ١٢, 4. 14; ١٥, 7 usw., جعله متحدث ٤٨٠, 11; und auch in anderen Fällen fehlt die Akkusativendung, wie in سبعين دينار ٦١, 19 f., خمسين دينار ٦١, 21. 22 (١١٣, 18 دينارا) u. v. a., oder اقام بها يوم وليله ٤٥, 12; لم يقاتلوا ... شى ٧٠, 9; يكون ... خير ٧٥, 10. Wie abgestumpft der Sinn für die Kasus geworden ist, ersieht man daraus, daß ein Adjektiv ohne Endung an eine Akkusativform geknüpft werden kann, so ان ... شخصا شريف ١٠, 7 f., und daß wir oft das Subjekt im Akkusativ finden, z. B. لم يصل ... كتابا ٨, 22; ولا يجسر ... احدا ١٧, 20; ضاء ... شعرا ٦٠, 17; وانعقد ... غبارا ٦٨, 16, ebenso wie يكلّمهم ١٧, 20; das Prädikat nach انّ, so جايرا (l. قتله) وان قتاله ٥٩, 5; انه قاصدا ٥٩, 7. Nach Präpositionen finden wir Formen wie بالف ومايتان ١٢, 1; الى ... اخو ١٢, 17. Besonders bei Zahlwörtern und den Verwandtschaftswörtern sind die Formen recht regellos. احد wird feminin

verwendet, z. B. ٤٣٨, 12. Man hat بشئق اثنان ١٢٢, 6; سنة اثنا عشر ١١, 16; جعلها ثلاثون ٦١, 10; عشرون und عشرين gehen durcheinander, nach ثلثماية steht das Gezählte im Akkusativ, ١٢, 14; ٣٣, 19. Man findet بن اخو ٢, 18; اسم اباه ٣٣٢, 6; انا ابيكى ٣١٦, 8. Nach S. يب sind einige dieser Formen berichtigt, aber offenbar ohne Konsequenz. Die Nunation findet sich vor Suffixen und in Konstruktformen, z. B. خامس عشرينه, عشرينه u. ä. ٩, 14; ١٣, 8. 17. 20; ٢٨, 11; ١٠٨, 5. 21; ١١٣, 5 usw., مايتين مكحله ١٢, 21; die nicht nur bei Zahlwörtern, z. B. مجاورين جامع الازهر ٤٢٢, 21; معلمين دار الضرب ٩, 12; مباشرينه ١٥, 1; ٤٦٩, 11. Umgekehrt ohne Nunation المومنى ٩٢, 13.

In Konstruktverhältnissen hat das erste Glied nicht selten den Artikel, wie البيت الامير ١٢١, 1. 9; النايب القلعه ٤٨٧, 14. Es kommt vor, daß die beiden Glieder zusammen als ein Wort behandelt werden, so الرؤس نوب ١٠, 14 (الرؤس النوب ١١, 4), wie das auch sonst bekannte رسمال ,Kapital'. In diesem Zusammenhang kann erwähnt werden, daß die *nisba*-Endung an fem.-*at* gefügt wird in الصناجق الخليفتى ,die Khalifische Standarte' ٦٧, 10, dann auch خليفتى اعلام ٦٧, 14.

Bei Adjektiven fehlt die feminine Endung in شاغر ,vakant, ledig' ٢, 15; ١٢, 8; ٣٦, 18 (hier nach كانت). Umgekehrt steht fem. ذريّه st. ذرّىّ ,glänzend' ٧٣, 5.

Das relative Pronomen, bisweilen auch das demonstrative, kann ohne Rücksicht auf Genus oder Numerus verwendet werden, wie folgende Beispiele zeigen: الخيول الذى ١٣, 9; المكوس الذى كانت ... مجموع ذلك الحبشه الذى ٥٣, 8; الدكاكين الذى هناك ١٢, 12; كانت حضروا ١٠, 8.

Was bisher angeführt worden ist, ist natürlich nicht erschöpfend, genügt aber, um sich eine Vorstellung davon zu bilden, wie unsicher die Behandlung der klassischen Formen bei Ibn Ijās ist, ohne daß er sie gänzlich aufgegeben hat. Man findet aber auch bei ihm Formen, welche direkt der sogenannten Vulgärsprache entnommen sind.

Dies gilt einigen Verbalformen. Wenn er ٧٤, 17 نسيوا ,sie vergessen' schreibt, gehört das noch zur oben erwähnten Kategorie; اقلب ٧٥, 9 ist wohl انقلب, vielleicht verschrieben, da die Assimilation von *n* und *ḳ* nicht gewöhnlich ist. Statt خلع wird in Über-

einstimmung mit späterem Sprachgebrauch اخلع ‚Ehrenkleidung spenden' verwendet, vgl. Zetterstéen, S. 2. Aber vulgär ist die Form جسّيت (*gassēt*) ٧٠, 19 ‚(die Laute) leise rühren', aus جسّ. Ferner die Verwendung von بِ vor Imperfektum, so بتصدر ٢٢٩, 5; بيقع ٢٧, 15; بيبلغه ٥٨, 20, und von بقى, so بقى يقع ٤٤٢, 4; يبقى يتفق ٣٨, 11; ولا بقى ينفعل ٤٥٧, 8; بقى kann zwischen لم und dem Hauptverbum stehen, so لم بقى يسمع ٢٤١, 7; لم بقى يدخل ٢٦٨, 5. ‚Vulgär' ist wohl auch die Form اوضعه (Imperativ) ١١١, 2. In ليس اعلم ٣٣٢, 6 ist ليس so gut wie Verneinungspartikel, was auch sonst vorkommt, vgl. Dozy, Supplément.

Was die Präpositionen betrifft, liebt der Verfasser die Konstruktion من على, z. B. من على وجه الارض ٥٩, 6 f. ‚von der Oberfläche der Erde hinweg', vgl. ٧٧, 15; ١٢٠, 14; ١٣٣, 3. Zur Begründung wird verwendet كون انه ٧٥, 4 (Kairinerausg. لكونه), كون ان ١٩٠, 5; ٣٣٧, 9 f.; ٣٩٤, 8, لكون انه ٣٠٧, 5; ٣٤٧, 21 f., vgl. Zetterstéen, S. 32 f.; Hartmann, Ibn Ṭūlūn ٣٩, 2 لكون رِجله كانت; siehe Spitta, Grammatik, S. 188. Vulgär ist من لاجل السفر ٢٧, 14.

Vulgäre Redensarten finden wir bisweilen, wo direkte Rede angeführt wird. So ٦, قد شِمِت فينا, 13 ‚er freut sich über unser Unglück' (vgl. Spiro, Arabic-English Vocabulary), klass.: شَمِتَ c. ب oder من, vgl. ١٩٣, 15. — خُش يا حبيب ٥٤, 8 ‚trete ein, o Freund!' ist, obwohl auch im Klassischen möglich, gewöhnliche Redesprache. Ferner: اذى وقت المروه ٦٨, 11 ‚dies ist die Zeit der Tapferkeit' (Kairinerausg. هذا), كنتوا ٧٢, 20; ٧٣, 1; انتوا ٣٣, 14; ليش ٧٣, 1 ‚warum' (*lēš*); ein Satz wie: ايش طلع هذا الثقيل يعمل ٤١٥, 8; oder اضربوه قُوِى ٤٤٩, 22 ‚schlagt ihn ordentlich' (*'áwi*); لا حدا st. لا احد ٢٥٥, 14. Mit der Redesprache stimmt auch der Gebrauch von den Diminutivformen القُصير ٦٤, 7 und الصُغير ١٢, 4; ٢٥, 19. 22; ٢٩, 8; ٣٨, 18 u. a., geschrieben صُغيّر ٢٥٠, 14; ٣١٣, 1. Auch in den Zagalgedichten kommen viele ‚vulgäre' Formen vor, so نجمو ٩٤, 20 ‚sein Stern', نسبتو ٩٥, 4 ‚seine Beziehung', له = لو ٩٥, 6, ثأر = تار ٩٧, 8; عندو ٩٥, 2; ولا ibd. ‚nicht einmal'.

Die Ausgabe bietet reichliche Gelegenheit zum Studium der späteren Poesie. Von dem i. J. 924 gestorbenen Badr al-Dīn al-

Zaitūnī heißt es, daß er in den sieben Dichtarten schrieb; darunter werden die noch heute in Ägypten beliebten زجل und موالیّا (heute موّال, pl. مواويل) erwähnt, s. ٢٥٩, 22 f. Es ist nicht immer leicht, sich mit Rhythmus und Sinn zurechtzufinden. In letzterer Beziehung wird hoffentlich das versprochene Glossar das Nötige bieten. Obwohl man das meiste bei Dozy findet, gibt es doch viele Wörter und viele Bedeutungen, die in den Wörterbüchern nicht vorkommen; die großen einheimischen Wörterbücher waren vor Ibn Ijās abgeschlossen. Für die amtlichen Bezeichnungen leistet Björkman, Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten, gute Dienste.

Ibn Ijās hat Lieblingsausdrücke, die seinem Stil eine besondere Farbe geben. Ich erwähne das sehr häufig vorkommende يرق, z. B. اعمل يرقك o. ä. ١٢, 18; ١٤, 7. 8; ٢٠, 16; ٢١, 20; ٢٢, 11. 13; ٢٩, 6 usw., türk. ياراق ‚Zurüstung', in der Kairinerausg. برق. Festmahl ist مُدّة ١٣, 18 u. a. (Kairinerausg. وليمة); استدرك فارطه ١٥, 20; ١٩٩, 2; ٢٢٢, 3 u. a., Kairinerausg. فرصة ‚er ergriff die Gelegenheit'; اعلاه ٢٢, 10; ٢٣, 10 ‚oben', d. h. früher in der Darstellung. Sehr oft قاطبه ‚ganz und gar'; الاشله wird vom Unglück, Schicksalsschlag gebraucht, ٢٢, 18; ١١٢, 7; ٤٢٤, 8 u. a. Worte, die aus der heutigen Sprache bekannt sind, kommen vor, so أجرود ‚bartlos' ٧٣, 9; الملّه von einem Gelehrten, nach dem Türkischen ٩٣, 23 (nicht in der Kairinerausg.); للصوفه st. للصوفية (so z. B. ٢٤٣, 15 ff.) ‚für die Sufis' ٣٣١, 6 ist vielleicht Fehlschrift; اخلع على st. خلع ‚Ehrenkleidung schenken' kommt ganz regelmäßig vor, wie in Zetterstéens Ausgabe. Es ist sehr interessant, den glatten, normalisierten Text der Kairinerausgabe mit dem eigenen, mehr originellen Stil des Verfassers zu vergleichen. Oft kann man offenbare Mißverständnisse nachweisen. ١٥١, 22 steht, daß die Mamlūken einmal die ʿUthmānen hart drängten, so daß sie flohen. Das Wort für ‚drängen' شحتوا ist dasselbe, das in مشحوت, etwa ‚verbraucht' ٢٧٥, 19 und انشحات ‚Versagen, Elend' ٢٧٣, 6; ٢٩٣, 8 vorkommt; es ist nicht klassisch, aber vielleicht mit شحذ verwandt. Die Kairinerausgabe ١٠٣, 11 hat شجنوا ‚ins Gefängnis werfen', was in Verbindung mit dem folgenden Satze sinnlos ist.

Das ist nur ein Beispiel von vielen. S. ٢٤٧ bietet eine interessante Erzählung von einem Seiltänzer (*fahlawān*), der, auf dem Seile stehend, mit Pfeilen gegen اوماج وبتيه schoß. آماج (hier wohl *ūmādj*) ist ein persisches Wort für Zielscheibe; بَتِّيَّة ist bei Dozy erklärt, und zwar als eine mit einer Haut geschlossene Tonne; die Haut wird bei Schießübungen als Ziel benutzt. Der Red. des Kairinertextes hat die beiden Worte nicht gekannt und dafür (S. ١٦٢) أدماج وسية geschrieben; was er sich dabei gedacht hat, ist mir allerdings nicht ganz klar.

Diejenigen, welche Mamlūken sind oder gewesen sind, werden mit *min* vor dem Namen ihres Herrn bezeichnet. So Ḳānṣū min Baibardī al-Ghūrī ٨٦, 14; Ṭūmān Bāi min Ḳānṣū ١٠٠, 18, weil er vom oben erwähnten Sultan gekauft wurde; Khā'ir Beg min Īnāl ١٤, 14, ursprünglich einer der Mamlūken Īnāls. Allerdings gibt es auch einen Khā'ir Beg min Mulbāi, so nach dem Vater genannt, ٤٧٨, 20. Die Kairinerausgabe hat es nicht verstanden und bietet بن st. من. — Zu bemerken ist, daß البحر الملح bei Ibn Ijās nicht das Tote Meer bedeutet, sondern ‚das salzige Meer', wohl im Gegensatz zum Nil, und es wird als Bezeichnung teils des Roten Meeres, teils des Mittelmeeres benutzt; das erste z. B. ٩٢, 6f.; ٢٠٧, 22; ٢١١, 4, das zweite ٢٣٢, 17; ٣٣٢, 22 u. v. a. Wie schon gesagt, gibt es eine Reihe von Ausdrücken, für welche ich die Erläuterungen der Herausgeber erwarte.

Was der Darstellung des Ibn Ijās einen besonderen Reiz verleiht, ist, daß er von eigenen oder wenigstens gleichzeitigen Erlebnissen erzählt. Nach der Beschreibung einer großen Festlichkeit sagt er einmal, daß er sie als Augenzeuge beobachtete, ٤٢٠, 7f. Selīm Shāh, den Eroberer Ägyptens, beschreibt er nach Äußerungen von einem, der ihn gesehen hat, ٧٢, 3. Übereinstimmend damit zitiert er in diesem Bande nur wenige andere Historiker. Er zieht zum Vergleich den Bericht von einer Nilsteigung in den Tagen des Sultans Ḥasan an, wie er von al-Maḳrīzī und nach ihm von al-Sujūṭī in Kaukab al-rauḍa überliefert wird, ٥٠, 8f. Al-Sujūṭī wird ٢٤٥, 22 noch einmal zitiert. Auffallenderweise wird der Tod dieses Gelehrten,

der sein Lehrer gewesen war, nur mit zwei Zeilen erwähnt, ٩٣, 19—21.

Der Band beschreibt die Periode, als die Herrschaft der tscherkessischen Mamlūken und ihres Sultans zugrunde ging und von den ʿUthmānen übernommen wurde. Der Sieg des Selīm Ibn ʿUthmān war durch unterirdische Arbeit gut vorbereitet. Ibn Ijās sagt, daß selbst nahe Freunde (أخِصّاء, pl. von خصيص) von al-Ghūrī im geheimen die Sache Selīms unterstützten, ٧٤, 14f., was ihn veranlaßt, einige skeptische Verse über die Menschen zu zitieren. Entscheidend war die Schlacht bei Merdj Dābiḳ in der Nähe von Ḥaleb. Merkwürdig war diese bedeutungsvolle Schlacht, die nur von ganz kurzer Dauer war, weil der alte Sultan plötzlich starb, vom Schlag getroffen. Die Beschreibung ist ganz ausführlich, S. ٦٧ff.; sie wird im Gedicht S. ٩٤ff. wiederholt. Nach ٦٧, 4f. fand die Schlacht am Sonntag, den 25. Radjab 922, statt; nach Ibn Ṭūlūn ٣٧, 10 war es am Sonntag, den 24. Radjab, und Barthold teilt im Islam VI, 1916, S. 389, Anm. 4 mit, daß ‚alle osmanischen Quellen, mit Sudschūdī (Bl. 17a) angefangen, besagen, daß das Gefecht am Sonnabend, den 26. Redscheb, stattgefunden hat‘. Nun ist nach Wüstenfelds Tabellen der 25. Radjab 922 ein Sonntag = 24. Aug. 1516, und Ibn Ijās wird recht haben; vgl. Barthold, loc. cit. Der endgültige Sieg über Ägypten wurde durch die Niederlage des neuen Sultans, Ṭūmān Bāi, bei Gize den 15. Rabīʿ I 923 gewonnen; s. ١٦٨.

Selīm setzte als seinen Vertreter in Ägypten den Khā'ir Beg ein. Er wird bisweilen الخونداكار, aber am häufigsten ملك الأمراء genannt; er muß immer wieder in seiner Stellung bestätigt werden. Selīm führte viele bedeutende Leute, unter ihnen den Khalifen, mit nach Stambul. Interessant ist die Bemerkung S. ١٨٤, 11f., daß es seine Gewohnheit war, Leute aus eroberten Städten nach seinem Lande, und umgekehrt Leute aus seinem Lande nach neugewonnenen Gebieten zu schicken. Es handelt sich also um die altorientalische Methode. Beinahe modern mutet es einem an, wenn die Hinrichtung von Ṭūmān Bāi am Bāb Zuwaila auf Schattenbildern vorgeführt wird; dem Selīm gefiel diese Propaganda für seine Macht, er

belohnte die Leute und wollte sie mit nach Stambul nehmen, S. ١٨٨, 8 ff.

Ibn Ijās gibt ein sehr lebhaftes Bild vom Zustande in Ägypten während dieser ganzen unruhigen Periode. Die Ereignisse machen einen starken Eindruck auf ihn, und er sagt mehrmals, daß kein Land seit den Tagen Nebukadnesars von derartigen Unglücksfällen betroffen war, so ٢٠٣; ٢٢٤ u. a. Trotz seiner despotischen Macht war der Statthalter nicht besonders stark und hatte immer Schwierigkeiten mit den Soldaten. Die wichtigsten Abteilungen waren die Tscherkessen, die Isfahānijja, die Inkišārijja, die Kamūlijja und die ʿUthmānijja. Unter den Mamlūken wird zwischen الجلبان und القرانصة unterschieden, wohl die neuerworbenen und die Veteranen, vgl. Fagnan: Additions aux Dictionnaires Arabes, Alger 1923, s. v., nach de Sacy; allerdings hat er die Form قرابصة (S. 140 a). Eine große Rolle spielte der Gegensatz zwischen den besiegten Tscherkessen, welche als الترکی bezeichnet werden, und den ʿUthmānen, welche العثمانية oder, wie heutzutage die Griechen, الاروام genannt werden, s. bes. S. ١٣٩. Die Unsicherheit wurde durch die Einfälle der Beduinen noch größer, und sowohl im Mittelmeer wie im Roten Meer machten die Franken Unruhe. Bezeichnend ist die Äußerung, daß die Beduinen Leben und Eigentum so unsicher machten, daß die Zustände so schlecht waren wie nicht einmal im Lande der Franken, ١٠٨, 6 f. Ganz freimütig kritisiert der Verfasser die Herrscher, al-Ghūrī wie Selīm und Khā'ir Beg. Mit der Willkür und Roheit der Herrscher verband sich doch immer der Respekt vor dem Heiligen. Interessant ist die Erzählung vom Besuche Khā'ir Begs bei einem heiligen Manne, wie er sich von ihm ermahnen läßt, vor ihm weint und seine Hände küßt, S. ٢١١, 2 ff.

Der Band ist wichtig für die Geschichte des Khalifats und die Stellung der Ḳāḍīs, aber alle Seiten des Lebens werden im Buche berührt. Mit besonderem Interesse verzeichnet der Verfasser die Messungen der Nilsteigung. Ist diese ungenügend, steigen gleich die Preise. Oft leidet man an Wassermangel; über eine derartige Situation berichtet auf interessante Weise z. B. S. ٢٤٣ f. Viele Be-

merkungen über Preise werden für Ökonomiehistoriker von Interesse sein. Die Preise fallen und steigen nach denselben Gesetzen wie heute; beim großen Schlachtfest gehen die Preise der Schlachttiere in die Höhe, zum großen Ärgernis des Verfassers, s. ٢٦٧, 16 ff. Die Eingriffe der Regierung verschlechtern nicht selten die Lage, unmäßige Steuern und willkürliche Verringerung der Münzen machen das ökonomische Leben unsicher — es gibt nichts Neues unter der Sonne. Über die jährliche Pilgerfahrt wird berichtet und über den dazugehörigen *maḥmil*. Sehr viel Material bietet das Buch für die Topographie von Kairo, und ein Vergleich mit dem ein kleines Jahrhundert früher wirkenden Maḳrīzī wäre von Interesse. Man erfährt, welche Gerichte man im damaligen Ägypten bereitete; auffallend ist, daß für eine Hochzeitsfeier auch Pferde geschlachtet werden, ٢٣٢, 10. Überhaupt hören wir allerlei vom alltäglichen Leben. Zum Straßenleben gehörte die Verwendung des Tragsessels, قفص حمّال, eig. ‚Trägerkäfig', ٢٩٢, 10. Die Hunde spielten dieselbe Rolle wie vor einigen Jahren in Konstantinopel; als ihrer zuviel wurden, veranstaltete man gegen sie eine mörderische Verfolgung, S. ٢٤٤. Vom Seiltänzer (S. ٢٤٧) wurde oben gesprochen. Ausführlich wird von Festlichkeiten und Aufzügen erzählt; so auch von dem beim Empfang einer abessinischen Delegation gebrauchten Zeremoniell, S. ٩ ff. Die Delegation war auf dem Wege nach Jerusalem, und Ibn Ṭūlūn, S. ٢٢, ergänzt Ibn Ijās mit seinem Bericht von den Unruhen, die in Jerusalem entstanden, als die Abessinier öffentlich Kreuze zur Schau trugen. In vieler Beziehung bietet der Band bedeutendes Material für Studien.

Zum Schluß gebe ich eine Reihe von Bemerkungen zum Texte. ١٥, 11 فاتّكوا فيهم, Kairinerausg. ١١, 15 ففتكوا, d. i. فافتكوا, so jedenfalls verständlich. — ١٧, 15 تُرِد ‚eingezahlt werden' stimmt mit Z. 20 نوردە ‚wir zahlen es ein', aber in der Bedeutung ‚einzahlen' werden Z. 15 يرد und Z. 13 يردونه verwendet, also von ردّ, ein auffallendes Wechseln. Kairinerausg. ١٣, 4 hat يوردونه und entgeht der Form von Z. 15. — ٢٤, 5 بجاقى, l. بجافى. — ٢٤, 11. 17 نفذ muß نقِد sein; der Unterschied zwischen د und ذ ist vergessen. — ٢٨, 23 النقه,

l. النفقة. — ٥٨, 18 واحدى امرايه, l. ... واحد. — ٥٨, 22 كل وهذا, l. وكل هذا. — ٥٩, 6 اقطع جادرته, l. بادرته ‚schneide sein Halsfleisch ab'. — ٦٠, 1 يطاء, l. يطأ. — ٦٠, 19 أو طَفِ, l. أَوْطِفِ. — ٦١, 20 بالشرح, l. بالشَّرْج ‚das gleiche'. — ٦٦, 11 وما ذاك ان, l. الا ان. — ٧٣, 4 خيرا, l. خير الاستادى, l. اقنص العنق, l. أقبض ‚gedrungen'? — ٧٥, 9 خير الاستادى, l. لاستادى; in Z. 10 allerdings خير; st. د hat er oft das normale ذ. ‚Was nach deiner Meinung für deinen Meister gut war, kann nach deiner Meinung auch für mich gut sein.' — ٨٢, 18 وشق, l. وشقق oder وشقة. — ٨٢, 19 فلم ثمر مهعم احسانه لهم, Kairinerausg. ٥١, 15 فلم يثمر معهم احسانه لهم; vielleicht فلم يثمر ذلك فيهم ‚und seine Wohltaten ihnen gegenüber trugen bei ihnen keine Frucht'. — ٨٣, 6 امور مسفتجه, l. مستقبحة mit Kairinerausg. ٦١, 4. أسوء, l. أسوأ. — ٩٠, 1 — ٩٤, 15 vor هؤلاى l. غير. — ١٢٠, 10 نحد, l. نحو. — ١٢٠, 14 بجوا, l. بجيئون oder vulgär بجوا. — ١٢٠, 20 الاورام, l. الارواح. — ١٢٢, 6 حكاه, l. حكاه. — ١٢٤, 9 المجس, l. المجلس. — ١٤٤, 1 نونس ist wohl يونس. — ١٧٠, 8 وموحلة, wohl وملوحة. — ١٧١, 18 المصف, l. المصحف. — ٢٢٤, 12 بتقدر, l. بتقدير. — ٢٤٨, 23 بعته, l. نعته; ونانك, l. وبانك. — ٢٨٥, 12 غربيه, l. غريبة. — ٢٨٨, 3 فاليعتبر, l. فليعتبر. — ٢٩٤, 14 زبيده, l. زُبَيْدِيَّة. — ٣٢٨, 16 بسحن, l. بسجن. — ٣٤٥, 7 بجوحه, l. بجوخه. — ٣٤٥, 15 معياده, l. ميعاده. — ٣٤٩, 5 الذهت, l. الذهب. — ٣٥١, 10 يردل, l. يُرَدّ wie Kairinerausg. ٢٣١, 15? — ٣٥١, 21 بجاء, l. نجاء; dasselbe ٣٦٦, 8. — ٣٦٤, 16 والامقته, l. والامتعة. — ٣٦٥, 23 مسيخة, l. مشيخة. — ٣٧٣, 1 ارقاب, l. اقارب. — ٣٧٩, 5 خافله, l. حافلة. — ٣٩٩, 23 يوسطة, l. يوسطه. — ٤٠٣, 14 بعضا, l. بغضا. — ٤١٢, 12 المجس, l. المجلس. — ٤٤٢, 12 ثالث, l. ثلاث. — ٤٥٥, 12 الترويج, l. التزويج. — ٤٥٦, 18 الدشيه, l. الدشيشة. — ٤٦٤, 8 دكاكينم, l. دكاكينهم. — ٤٨١, 11 وخضر, l. وحضر.

Sowohl Ritter wie den Herausgebern muß man für diese bedeutungsvolle Publikation dankbar sein. Hoffentlich werden auch die früheren Teile des Werkes publiziert werden. Johs. Pedersen.

Concordance et Indices de la Tradition Musulmane par A. J. Wensinck. Livraison 1. E. J. Brill, Leiden 1933. 80 + 1 pp.

M. Wensinck a eu l'idée hardie de faire des Indices par lesquels on puisse s'orienter dans la vaste matière arrangée d'une

manière peu systématique dans les grandes collections de la tradition musulmane. Depuis 1916 il y travaille avec le concours de nombreux orientalistes, et maintenant la première livraison a paru, sous les auspices de l'Union Académique Internationale. Déjà en 1927, M. Wensinck a publié « A Handbook of Early Muhammadan Tradition », guide très utile, arrangé par sujets. Le nouvel ouvrage est un Index, arrangé mot par mot, citant les phrases dans lesquelles on trouve le mot en question.

Les collections mises en considération sont celles d'al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Nasā'ī, Ibn Mādja, al-Dārimī, Mālik b. Anas et Aḥmad b. Ḥanbal. Malheureusement, les renvois présentent de grandes difficultés. La seule édition d'une collection de *ḥadith*'s où les *bāb*'s sont bien indiqués et numérotés, est celle d'al-Bukhārī parue à Leyde. Quant aux autres, on doit les numéroter soi-même. Pour certaines éditions c'est un peu difficile; Mālik n'a pas de *kitāb*'s, Muslim pas de *bāb*'s. M. Wensinck a fait lui-même la division du *Muwaṭṭa'* de Mālik en *kitāb*'s, et pour Muslim il compte les *ḥadith*'s. Si l'on cherche une phrase dans une collection, il faut donc faire de même. Or, chez Muslim on trouve nombre de *ḥadith*'s qui n'ont pas de texte propre (*matn*), mais seulement une nouvelle chaîne de traditionnaires (*isnād*). Il ne suffit donc pas de compter méchaniquement les *ḥadith*'s, et puisqu'il y en a qui consistent en un *isnād* seulement avec une très petite correction du *ḥadith* précédent, il est souvent difficile de décider comment il faut compter. Est-ce que c'est une vaine espérance que les difficultés seront envisagées dans les éditions futures des collections? Une liste des nombres des *ḥadith*'s que M. Wensinck compte dans chaque *kitāb* de Muslim pourrait peut-être faciliter la réalisation de la conformité du compte de M. Wensinck avec celui du lecteur.

Les mots sont naturellement arrangés selon leur racines, à l'exception des mots empruntés; je ne crois pas qu'il soit conforme à ce principe que إصبع est cité sous ا au lieu de ص ; sous أربع on est justement renvoyé à ربع. Spécialement relevées sont les formes différentes du verbe en parfait (*qatala*, *qattala*, etc.), et les noms

différents. Les nomina verbi sont cités sous le parfait s'ils sont regardés comme verbes. Souvent on peut discuter leur arrangement; مؤذّن « muezzin » et مؤدّب « professeur » sont cités sous أذّن et أدّب; إباق n'est pas cité comme inf. sous أبق, mais comme nom indépendant. Ordinairement le verbe est mis en premier lieu, mais il y a des exceptions. Je préférerais que cet ordre soit maintenu strictement; sinon on risque de s'entraver dans des délibérations presque métaphysiques. Sous la racine اخر on commence par les noms, sous اذن par le verbe, peut-être parce qu'il y a un verbe أذِن (I). Quant à اخر, le fem. أُخْرى pl. أُخْرَيَات est cité non seulement sous آخَر, mais aussi sous آخِر. Même si ces formes ont conquis une partie du domaine de آخِر, on comprend que l'auteur ait pu hésiter et qu'il exprime son hésitation dans les corrections. Dans l'ordre des racines j'ai observé une petite inconséquence : ادد est cité après ادب, mais ازز devant ازر.

L'œuvre n'est pas une concordance complète dans ce sens que chaque mot est cité avec chaque renvoi. Cela aurait fait de la concordance un monstre et n'aurait rien ajouté à l'utilité de l'ouvrage. On a exclu les prépositions et tous les mots ordinaires comme homme, enfant, maison, jour, etc., à moins qu'il n'y ait quelque chose d'une importance quelconque concernant le mot en question. Si le nombre total des passages où le mot se trouve est reproduit, le mot en question est indiqué par un astérisque. Pour les autres mots, on a fait un choix. Les citations sont toujours assez amples pour exprimer nettement un sens. J'ai l'impression que le choix est très bien fait, mais il est impossible pour celui qui n'a pas les matériaux complets sous les yeux de s'en faire une idée précise. Il ne ressort pas clairement de la règle formulée concernant l'astérisque, si celui-ci signale non seulement que toute phrase où le mot se trouve est citée, mais aussi que tous les passages où la phrase se trouve sont indiqués. Quelques exemples montrent que ceci n'est pas toujours le cas. Sous اثم, qui a astérisque, est cité فان تولّيت فعليك اثم الأريسيين Ibn Ḥanbal ١, ٢٦٣; mais la même phrase se trouve aussi en autres endroits, cités sous اريسى, où

Bukhārī, *Badʾ al-Waḥy* 6 fait defaut; sous اداوة la première phrase se trouve aussi Bukh., *Ṣalā* 7; sous إذْخِر p. ٤١b ult. ajouter Bukh., *Sharb* 13; sous أبَد (sans astérisque) 4. phrase ajouter Muslim, *ḥadjdj* 147. On ne sait pas si les omissions sont voulues ou non. Sous اذخر l. 3 en bas est citée une phrase de تفسير سورة ٢٤ sans indication de la collection, qui est celle de Tirmidhī. Le p. ٤١ a, 4. phrase, جنائز ج ٧٦ lire ٧٧; p. ٢٨b اتّخذ le ١ fait défaut; p. ٥٢b مآرب est cité sans texte.

Je ne crois pas qu'il soit possible de guider le lecteur par plus de signatures, annonçant par exemple qu'on a indiqué tous les passages où se trouve une phrase citée ou qu'on a cité tous les passages où se trouve une forme spéciale. Une concordance littérale existe seulement entre la citation et le premier passage indiqué. Les parallèles ne regardent pas la forme, mais seulement le sens; cela ne veut pas dire que la tendance d'une parallèle soit toujours la même que celle de la phrase citée. Sous أخّر المغرب وجمع بينهما est indiqué Ibn Mādja, *Ṣalā* 7, où cette prorogation est blâmée. Souvent on trouve la même phrase sous ses différents mots. On trouve p. ex. ان لهذه الابل اوابدَ كاوابد الوحش sous ابل; la même phrase se trouve sous ابد avec بهائم au lieu de ابل, mais les passages cités sous ابل y sont tous allégués comme parallèles. Sous اذن p. ٤٧a est citée une phrase sans indication des passages où elle se trouve, avec renvoi à آذن, où on retrouvera la phrase avec les loci. On aurait pu signaler le mot sous lequel la phrase revient, mais je ne crois pas qu'on en aurait grand profit. Sous اجير il y a un renvoi à استأجر, où l'on trouve des phrases avec اجير qu'on ne trouve pas sous ce mot. Peut-être il serait possible d'élargir ce système; si une phrase est citée sous l'un de ses mots seulement, on pourrait y renvoyer sous les autres mots.

Une question d'une certaine importance est celle des variantes. Elles sont souvent données en parenthèse; sous آجُرّ il y a un renvoi à اجُرّ, où on trouve la même phrase avec la citation de ses passages. Sous أريسى, mentionné ci-devant, on ne trouve pas Bukhārī, *Badʾ al-Waḥy* 6, qui a la forme يريسيّون. Pour أُسْقُف,

évêque, les corrections renvoient à س, mais sous la deuxième citation on aurait dû mentionner la variante سُقُف (sic Asqalānī I, ٣١; Krehl a le verbe سَقَّف).

La statistique que fournit la concordance n'est pas sans intérêt. أزَل « éternité » n'apparaît pas; اردبّ, *ἀρτάβη*, mesure très commune en Égypte, se trouve dans une seule phrase, ابريق de même dans une seule phrase, أثْل « tamaris » aussi.

L'œuvre contiendra un index des noms de personnes qui se trouvent dans les *matn*'s des traditions, un index de tous les noms géographiques des textes et un index des citations du Coran; en outre un glossaire des mots et expressions qui ne se trouvent pas dans les dictionnaires ordinaires. C'est un œuvre vaste et pénible qu'a entrepris M. Wensinck. Quand il l'aura achevé, il aura rendu aux études de l'Islam un grand service. Johs. Pedersen.

W. Ivanow: A Guide to Ismaili Literature. Prize Publication Fund, Vol. XIII. London 1933. X + 138 pp.

Mr. Ivanow, who has written a catalogue of Ismāʿīlī mss. in the Russian Academy 1917 and other articles on Ismāʿīlī literature, found some years ago in Lucknow a copy of *al-Madjmūʿ fī fihrist al-kutub* by Ismāʿīl b. ʿAbd al-Rasūl, d. 1183/1769 or the following year, containing information about the literature of the Ismāʿīlīs of the Dāwūdī branch. It was impossible to publish the ms. Instead of that Mr. Ivanow has given an abstract of it in a systematic form, supplemented with the information he could get of other Ismāʿīlī literature from all sects and subsects. In an introduction he gives a survey of these sects. After the death of the Fatimide al-Mustanṣir 487/1094 there are two main branches; one of them is called by I. the Western branch, following al-Mustaʿlī, which continues the Fatimide tradition in Egypt and Yaman; its principal subsects are the Dāwūdīs and the Sulaymānīs; the other one, the Eastern branch, following Nizār, spread in Iranian countries and is still represented in Syria, in Persia, Central Asia and Afghanistan.

Both sects are now to be found in India, where the Western Ismāʿīlīs are called Bohras; the Eastern, under the leadership of Agha Khan, are called Khodjas. Only the Western Ismāʿīlīs have conserved a considerable part of their religious literature, says I., because they were living in comparative safety in Yaman. The best known Ismāʿīlī work is the famous book *rasāʾil ikhwān al-ṣafā*, whose Ismāʿīlī character was established in Europe only in recent times. On this work the young Ismāʿīlī Ḥusain al-Hamdānī has written an interesting paper in "Der Islam" XX, 1932, p. 281 sq., with some specimens of other Ismāʿīlī texts. The present work is a bibliographical guide, giving the titles with some remarks about the contents of the books and the names of authors, if possible. Without doubt it will be a very useful instrument for further studies on Ismāʿīlism. It is to be hoped that we shall soon know some more of the books themselves. The above mentioned articles of Hamdānī and that of P. Kraus (in "Der Islam" XIX, 1931, p. 243 sq.), who had the opportunity of studying some of the mss. of Hamdānī, show how important this literature is for the research of the development of Islamic culture.

Johs. Pedersen.

R. Haaksma, Inleiding tot de Studie der Vervoegde Vormen in de Indonesische Talen. Leiden, E. J. Brill, 1933 (Proefschrift). 16 + 180 S. 8°.

Unter ‚vervoegde vormen' versteht man eine besondere Art von verbalen Bildungen, die, ziemlich merkwürdig verteilt, in einem Teil der indonesischen Sprachen vorkommen, während sie in vielen anderen fehlen, Bildungen, die gewöhnlich aus dem nackten Verbalstamm mit einer vorgefügten Kurzform des Pronomen personale bestehen. Die Herkunft und die eigentliche Natur dieser Verbalformen — insbesondere, ob sie aktivischer oder passivischer Natur sind — gehören zu den umstrittensten und am meisten erörterten Fragen der indonesischen Linguistik, und zu einer Einigung darüber ist man bisher nicht gelangt.

Die vorliegende umfängliche Abhandlung stellt sich die Aufgabe, das ganze Tatsachenmaterial für diese Frage zusammenzustellen. Vierzig indonesische Sprachen oder engere Sprachgruppen, die solche Bildungen besitzen, sind darin untersucht, und für jede werden die vorgefügten Pronominalformen den selbständigen Personalpronomina und den Possessivsuffixen, mit welch letzteren die Pronominalpräfixe fast durchgehends besonders enge Berührungen haben, gegenübergestellt und ihr gegenseitiges Verhältnis erörtert, daneben der Verwendungsbereich und die Art der Funktion der zusammengesetzten Formen umschrieben. Das Buch ist somit nicht nur ein Beitrag zur Morphologie des indonesischen Verbums, sondern auch zu der der Personalpronomina dieser Sprachen. Es zeigt ein überaus buntes Bild, das ganz der großen Mannigfaltigkeit der selbständigen Pronomina personalia entspricht.

Der Verf. bemüht sich auch ernstlich um die Analyse und die sprachvergleichende Untersuchung der verschiedenen Arten der Personal- und Possessivpronomina, eine schwierige Aufgabe, die unvermeidlich vielfach auf schwankenden Boden führt; man weiß über die Stammbildung der indonesischen Sprachen noch fast nichts Genaueres, wie auch ihre Lautgesetze nur unvollkommen bekannt sind, und wenn die Pronomina auch z. T. ihre eigenen Wege gehen, so ist ihre Bildung doch kaum ganz isoliert zu betrachten. Der Verf. hätte, glaube ich, wohl daran getan, in diesem Stücke zurückhaltender zu sein; sehr vieles in seinen Darlegungen ist zumindest durchaus zweifelhaft und manches scheint reichlich weit hergeholt. Der Hauptwert der Abhandlung liegt m. E. in der sorgfältigen und übersichtlichen Zusammenstellung des umfangreichen Tatsachenmaterials; in dieser Hinsicht ist das Werk eine außerordentlich dankenswerte Leistung und ein nicht gering einzuschätzender Beitrag zu der malayo-polynesischen vergleichenden Linguistik.

Die Zusammenfassung der Schlußfolgerungen, die der Verf. aus seinen Darlegungen zieht, ist sehr kurz; er scheint mir darin durchaus recht zu haben, daß der Streit über die aktivische oder passivische Natur dieser Bildungen ziemlich müßig ist. Zwischen

aktiv und passiv gibt es im Indonesischen keine scharfe Grenze; es gibt Formen, die unfraglich aktivisch, und andere, die passivisch zu fassen sind, aber dazwischen stehen solche, die beides oder keines von beiden, also indifferent oder ohne Diathesis sind, und zu diesen letzten gehören offenbar von Haus aus und zum Guten auch noch die sogenannten ‚vervoegde vormen.‘

K. Wulff.

Tarbiz, A Quarterly Review of the Humanities. Jerusalem. Vol. IV 1–4 (1932/33); Vol. V 1–2 (1933/34).

Aus dem interessanten Inhalte sind besonders zu bemerken die Noten und Abhandlungen von H. L. Ginsberg zu dem אלאין־בעל-Epos von Rās-šamrā: לעלילת אַלאִין־בעל Vol. IV H. 1, pp. 106–119; נוספות לעלילת אַלאִין־בעל H. 4, pp. 380–390; II לוח, עלילת אַלאִין־בעל, Vol. V H. 1, pp. 75–96 (Transkription und Übertragung zu Klassisch-hebräisch); dazu die Nachträge H. 2, p. 227. — Ferner ist zu nennen der Aufsatz von Avigdor Tscherikower: Palestine in the Light of the Papyri of Zenon, IV pp. 226–247, 354–365; V pp. 37–44. — [S. M.]

Fragments de textes koutchéens. Udānavarga, Udānastotra, Udānālaṃkāra et Karmavibhaṅga. Publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le « Tokharien » par Sylvain Lévi. Cahiers de la société asiatique. 1. série. II. Paris, 1933.

Among the "unknown" languages brought to light in Chinese Turkestan, none has been more discussed than the Indo-European speech which was called language I by the late Professor Leumann. It comprises two dialects, which have been distinguished as A and B respectively. Practically the whole material connected with A has been published, with excellent plates, by Messrs. Sieg and Siegling,[1] and analysed by them in cooperation with Wilh. Schulze.[2] Of B we

[1] Tocharische Sprachreste. Berlin-Leipzig, 1921.

[2] Tocharische Grammatik. Göttingen, 1931; cf. also E. Smith, Tocharisch. Christiania, 1911.

had formerly some minor fragments published by Messrs. Lévi, Mironov, Sieg and Siegling, and some highly interesting studies by Messrs. Lévi and Meillet, besides contributions by Messrs. Lidén, Pokorny, Reuter, and others. I shall not attempt to give a bibliography. The publication here under review is by far the most important collection of B texts which has been published, and any considerable addition can hardly be expected before the Berlin collections are made available.[1]

The edition is not accompanied by plates, and we have no means for ascertaining where a diacritical mark has disappeared in the course of printing. Considering the many intricacies of the alphabet and the complicated system of transliteration, it is a priori likely that such has sometimes been the case, and a comparison of plate CLII of Sir Aurel Stein's Serindia with M. Lévi's transliterated text, S 3, pp. 58, may be of interest. So far as I can see the *virāma* has disappeared in *krentaunaś̱c̱* a 1, *śauḻ(śīlo)* a 3, *-vārgᵃ* a 4, a 6, *tākoyṃᵃ* a 5, *mantanta ḻaññiñᵃ* (printed *mantantaḻa ññi(ñ)ä*) a 6, *ḵalloyṃᵃ* b 4; the same is the case with the stroke under *ḻ* in *śauḻ(śīlo)* a 3, under *ś̱* in *ñiś̱* a 4, a 5, *krentaunaś̱c̱* a 1, under *ḵa* in *alyeṅḵaṃnne* a 4 (here also one of the two *n*s has disappeared) and *ḵalloyṃᵃ* b 4; with the dot under *ṣ* in *eṃṣke* b 3, while a wrong dot has been added under the last *s* in *muṣsi* a 2; a dot has replaced = in *kektseñ = reki* a 5; a *t* has disappeared in *karstoymaṟ* b 1, a *y* in *wnolymi* b 4; *ṃ* has become *n* in *rṣakeṃts* a 6; a redundant *r* has cropped in in [*ma*](*hūr*)*r ramno* a 2; the final *ṣ* of *mamāntaṣ*

[1] M. Lévi, pp. 19, 40 and 82, speaks of these collections as being jealously guarded against all intruders, shut up with a triple seal. I have quite a different impression, and I have never met any other scholar who has appealed to Berlin in vain. I have been told by the scholars connected with the Berlin Academy that they are absolutely at a loss to understand M. Lévi's indictment and do not know of any happenings that could possibly underlie it. My personal experience is that scholars are treated in the same liberal way in Berlin as e.g. in London. That part of the London collections have been reserved for M. Lévi by the late Dr. Hoernle, I only learn from his remark on p. 19, and Professor Siegling has told me that the same is the case with him and Professor Sieg.

b 1 is written without any indication that it is not found in the manuscript; the *c* of *kuce* b 1 has become *s*, and the word *kekesoṣ* has disappeared after *ïke* a 6; *kektsent* a 1 is apparently misread for *kektsenn[e]*, and *ne ṣek* a 2 for *te ṣek*.

In some cases it is possible to check the reading by means of the vocabulary. It would, however, have been safer to compare good plates.

The fragments now published by M. Lévi are so extensive that we are able to form a clearer opinion about the nature of the B dialect and its relationship to A.

M. Lévi draws attention to several points of difference in vocabulary[1] and especially in Buddhist vocabulary. He draws the inference that we have to reckon with two different waves of Buddhist mission, one for the A territory and one for that of B. It seems to me that this inference is very likely. The alphabet used in both dialects, on the other hand, is essentially the same, and if we consider the many peculiar details of this system of writing it is difficult to avoid the conclusion that it was originally adapted in one of the two linguistic territories and subsequently transferred to the other. Since the A texts show greater consistency than the B records, it seems a priori likely that A was reduced to writing earlier than B.

It is easy to see that A and B are derived from a common base, but also that there are considerable differences. Some remarks about the whole state of things have been made in various papers by Messrs. Lévi, Meillet, Schulze, Sieg, Siegling and others, and I do not feel qualified to attempt a detailed analysis. I shall therefore only make some few remarks.

The most striking features are common to both dialects: the loss of final vowels and the devoicing of all voiced consonants, and further certain modifications of a series of consonants before certain

[1] I cannot accept his statement that "good" is *kāsu* in A and *krent* in B. So far as I can see B *krent* corresponds to A *krant* and *kartse* to *kāsu*, though the relationship between the two bases does not seem to be identical; cf. Tocharische Grammatik, p. 44[2].

vowels. Here there is a general agreement, so that e.g. Indo-European *dekm̥*, ten, is represented by A *śäk*, B *śak*. The common language from which the two dialects are derived has probably had a separate existence for a considerable period, and we must evidently reckon with the possibility that it developed in a non-Indo-European milieu.

In many details, however, the two dialects differ from each other, and it is a priori possible that their territories had, for a longer or shorter period, been separated from each other.

Attention has been drawn to some phonetical features where B seems to have preserved an older state of things than A. Thus B has often *ai*, *au*, where A has *e*, *o*, respectively; cf. A *eṣ*, B *aiṣṣaṃ*, gives; A *śol*, B *śaul*, life. A forms such as *āyim*, I may give; *śāweñc*, they live, seem to show that the B forms are more original. Further B has often consonant groups which have been simplified in A; cf. A *ākāl*, B *akālk*, wish; A *lotk*, B *klautk*, to turn; A *yuk*, B *yakwe*, horse, &c. Also the change of *s* to *ṣ* before *t* in A seems to be secondary; cf. A *āṣtär*, B *astare*, *āstre*, pure; A *ṣtām*, B *stām*, tree. Of a similar kind is the relationship between the enclitic pronouns *ṃ*, *m* in A, *ne*, *me* in B, &c.

In both dialects several consonants are modified before originally bright vowels. In A this is the case with *k*, *t*, *n*, *l*, *s*, *ts* (< *t*), which become *ś*, *c*, *ñ*, *ly*, *ṣ*, *ś*, respectively. In B also *p*, *m* and *w* are palatalized, to *py*, *my* and *y* (< *wy*) respectively.[1] Here it is scarcely possible to decide which dialect is more original.

There is a strong common element in the inflexion of nouns. Thus we frequently find a separate oblique base, sometimes distinguished in exactly the same way; cf. A *wäl*, B *walo*,[2] king, oblique *lānt*; A *riṣak*, B *ṛṣāke*, a *ṛṣi*, obl. *riṣakāṃ*, *ṛṣākeṃ*, respectively.

Both dialects have, further, developed a kind of dual in words such as A *aśäṃ*, B *eśne*, eyes; A *kanweṃ*, B *kenīne*, knees; A *tsarāṃ*,

---

[1] Cf. Wilh. Schulze, Kleine Schriften, p. 245.

[2] M. Lévi's vocabulary registers a nom. *lānte*, but the passage where it occurs is defective, and we cannot decide which case is meant.

B *ṣarne*, hands, &c. The suffix is evidently the same in both dialects, and the same is the case with some common plural suffixes.

There is, on the other hand, considerable divergency in many details, and notably in the various case terminations. Thus A has instr. *-yo*, sociat. *-aśśäl*, dat. *-ac*, abl. *äṣ*, gen. *āp*, *s*, *i*, *e*, loc. *aṃ*, and B instr. *-sa*, sociat. *-mpa*, dat. *-śä*, abl. *meṃ*, gen. *-pi*, *-tse*, loc. *-ne*. Of these only the dat., one of the gen., and the loc. terminations seem to be identical. It is evident that the old case suffixes have been largely replaced by postpositions, and that the two dialects have here often gone different ways.

A similar impression is left by a comparison of pronouns. There is similarity, but also difference, between A *näṣ*, I, *ñi*, my, *was*, we, *wasäṃ*, our, *tu*, thou, *tñi*, thy, *yas*, you, *yasäṃ*, your, and B *ñiś*, *ñi*, *wes*, *wesäñ*, *twe*, *tañ*, *yes*, *yesäñ*, but B has nothing to correspond to the fem. nom. *ñuk*, I. To the enclitic A pronouns 1. *ñi*, 2. *ci*, 3. *ṃ*, plur. *m*, correspond *-ñ*, *-c*, *ne*, *me* in B, the two last ones not treated as such by M. Lévi.

In A there are three groups of demonstratives formed from the bases *sa*, *ta*, characterized by the additions *ṃ*, *m*, and *s*; thus *saṃ*, *säm*, *säs*, fem. *sāṃ*, *sām*, *sās*, neut. *taṃ*, *täm*, *täṣ*. Also in B we find *ṃ* and *m* forms, and, besides, such as are characterized by *u*; thus *toṃ*, these; *sam*, this; *sāu*, she. The B inflexion of these bases is not, however, known in all details.

In the conjugation of verbs the common element is very prominent, and M. Lévi's vocabulary now enables us to compare several details, the more so because he has also given the A equivalents of the various roots, just as the B forms are registered in Schulze-Sieg-Siegling's grammar. M. Lévi has not given a systematic analysis of the various verbal forms, and he has not brought different roots which supplement each other together under one heading. Thus he has separate entries for *nes*, be, *tāk*, be, become, *st*, be,[1] while the German scholars put such bases together,

[1] In the vocabulary we also find *mas*, rest, but in the text *masa* is rightly rendered "alla."

with cross references. Something can be said for either method. The chief thing is, however, that we have the material registered in a convenient way.

We can see that the conjugational system is mainly the same in both dialects, with various verbal bases, which can be identified with each other, the same *p*-prefix in the imperative, the same participles and verbal nouns, &c. The material for B is still considerably smaller than for A, but nevertheless we can see that the same categories are found in both dialects, and, mostly, the same formations.

There is, however, one important exception. The base which has been characterized as causative in the Tocharische Grammatik, forms a reduplicated past in A, while the reduplication is missing in B, which shows certain modifications of the base vowel instead. For details I may refer to Schulze's paper, Kleine Schriften, pp. 239 ff., where it has been shown that A regularly has reduplication and a weak vowel, and B a long vowel (*ā*, *ai*, *au*), without reduplication; thus A *śaśärs*, B *śārsa*, taught; A *papyutäk*, B *pyautka*, completed. In participles, however, the reduplicated form is found in B as well, and Schulze is no doubt right in considering the B forms as the result of an independent development within B, a development which finds its parallels in other Indo-European languages.

I shall not attempt to go further into details. A thorough comparison of the two dialects can hardly be attempted before the Berlin materials have been published and analysed. I hope, however, that the above remarks are sufficient to show that the period of separation between the two dialects cannot have been quite short, and it is a priori likely that different agencies have been at work during the period of individual development of the two dialects. A priori there is, so far as I can see, no serious objection to the theory propounded by Sieg and Siegling, that the A tribe was living in Tokharistan and those who spoke B in Chinese Turkestan.

This leads me to the question about the designations to be applied to A and B, respectively. After M. Lévi's masterly essay

in JA, XI, ii, 1913, pp. 311 ff., there cannot be any doubt that B was for some time the current language of administration in Kucā. What can be doubted, and has been doubted, is whether the designation Kucī or Koutchéen is too narrow, and whether Sieg and Siegling were right in characterizing A as Tokharian.

Their argument is to the following effect. In the colophons of the Uigur Maitrisamit we are told that the work was "arranged," according to the Tokharian language, from the Indian, by the Vaibhāṣika Āryacandra, and from Tokharian to Turkī by the Ācārya Prajñārakṣita (*vaibazaki Aryačintri bodisvt kši ačari änätkäk tilintin toχrï tilinčä yaratmïš . . . Prtanyarakšit ačari toχrï tilintin türk tilinčä aytarmïš*, with several minor varieties registered SBAW, 1916, p. 414). On the other hand the A text Maitreyasamiti is stated to have been "translated" by the Vaibhāṣika Āryacandra (*Vaibhāṣikyāp Āryacandreṣ raritwunt̥*). The two German scholars drew the inference that it was this very Maitreyasamiti which was translated into Uigur by Prajñārakṣita, and that consequently the A dialect was known as *toχrï*, i.e. Tokharian.

M. Lévi does not admit the justice of this inference. He thinks that "il n'est pas follement téméraire d'admettre que l'ouvrage indien avait été traduit par Āryacandra en langue du Tokharestan, et que, sous cette forme, il s'est propagé à l'est du Pamir." But the A text is not, if I understand him right, this translation of Āryacandra, but translated from it into a different language, viz. A. This is the explanation proposed by Baron Staël Holstein, twenty-five years ago, in the Bulletin de l'Académie Impériale de Saint-Pétersbourg, 1909, pp. 479 ff.

The word *raritwunt̥* occurring in the A colophon is said to mean "translated," because the infinitive of the same base *ritw* is used in that sense in Tocharische Sprachreste 229 b 7; *ārśi kantwā ritwässi*, to translate into the Ārśi tongue. We must consequently assume that the colophon of Āryacandra's Tokharian translation was literally rendered in A, without any indication of the name of the new translator, who did not think it necessary to state his identity or

to mention into which language he had translated the Tokharian version.

So far as I can see this explanation is very unlikely. It is the same Āryacandra who is characterized as the redactor of the Maitreyasamiti and as the arranger of the Tokharian text on which Prajñārakṣita based his rendering. M. Lévi's theory does not explain why the language into which Āryacandra translated the Indian text is not mentioned in the Maitreyasamiti, but only in the Uigur rendering. If both texts are translations of one and the same Tokharian version, the colophons of the latter must, to judge from the Uigur colophons, have characterized it as a Tokharian translation. The state of things is quite different, if we follow Sieg and Siegling. Āryacandra translated the Indian original into his own language A. He did not say that he translated it into Tokharian, because he did not call his language so, the indigenous name being, as shown by Sieg,[1] *ārśi*. But this language was known to the Uigurs as *toχrï*, i.e. the language of Tokharistan, much as we speak of Spanish and Bulgarian though these designations have not originally anything to do with the languages they denote.[2] Prajñārakṣita therefore stated that he had translated from *toχrï*, but what he called *toχrï*, the speakers themselves called *ārśi*.

In such circumstances I cannot see the force of M. Lévi's further arguments against the proposed designation Tokharian: the designation *toχrï* is only found in Uigur, and never in A or B; the Chinese texts which deal with Karashahr and Turfan, the territories where A was, according to M. Lévi, spoken, never mention Tokharian in connexion with them, and, finally, the word "Tokharian" cannot belong to our language, because it contains the guttural fricative *χ*, which is not found either in A or in B. All these objections fall to the ground, because it was neither the speakers of the A–B language, nor the Chinese, but only the Uigurs who used the designation *toχrï*, and the excellent survey of Chinese sources about

[1] SBAW, 1918, pp. 560 ff.

[2] Cf. Asia Major, IX, pp. 455 ff.

Karashahr and Turfan, for which we are sincerely thankful, has no interest in this connexion.

It seems to me that the German scholars are fully justified in speaking of A as Tokharian. We must only bear in mind that this was the Uigur designation of the language and that it does not characterize it as the tongue of the Tokharians, but as the speech of Tokharistan.

The indigenous designation was, as we have seen, *ārśi*, and with regard to this word F. W. K. Müller[3] mentions the possibility that it can have something to do with Chinese *An-si*, the name given to the government established in Turfan in 640, and subsequently transferred to Kao-ch'ang in 651 and to Kucā in 658. M. Lévi has independently arrived at the same result. *An-si*, he says, means "Pacified West," and *ārśi* is probably nothing else than the local pronunciation of this Chinese word. He finds a strong support for this view in the assumed fact that *ārśi* was evidently felt to be a foreign word, and was therefore used in its crude form, without any inflexion. For we once find, in a metric passage, *ārśi nu käntwā*, in the Ārśi tongue, which is said to be just as strange as if we were to say e.g. *Ārśi enim lingua, Turan enim lingua.*

This ingenious line of argument has failed to convince me. The word *ārśi* is sometimes inflected in the usual way, for we have the gen. plur. *ārśiśśi*, of the Ārśis. This form also shows that *ārśi* denotes the people, and not the territory, as we should expect if it were simply a local pronunciation of Chinese *An-si*. We are consequently justified in considering it as an adjective, and not as a noun.

Now we know from the Tocharische Grammatik § 111 that in A adjectives ending in *i* are sometimes used before nouns without any termination characterizing the oblique base; thus *lāñci waṣtantu*, royal palaces; *ñäkci ārkiśoṣis*, of the divine world, &c. *ārśi nu käntwā* might consequently be rendered *Ārśica enim lingua*, which does not seem to be quite barbaric.

[3] SBAW, 1918, p. 579.

Moreover it seems to me that some objection may be made to the theoretical side of the argument. Is it common that loan-words are adapted in their crude form and not subjected to the usual grammatical treatment? I cannot remember many such features, and I have not found them in Tokharian. According to M. Lévi the speakers of A have borrowed a Chinese word as designation of their language, modifying its old meaning, and clumsily using it in its Chinese form, according to the local pronunciation, without any attempt at inflexion. We know of peoples who use foreign loan-words as designations of themselves or their language and country. But, so far as I know, they always assimilate them and incorporate them into their grammatical system. So far as I can see, it is much more likely that *ārśi* is a word belonging to A and probably also to B, and that it has nothing to do with *an-si*.[1]

We may, accordingly, be justified in speaking of the two dialects as Ārśi A and B respectively. But I cannot follow M. Lévi in calling A eastern and B western Ārśi.

He has proved that B was at least the official language of Kucā, but he has not proved that A played the same rôle farther to the east, in Karashahr and Turfan. So far as I can see, he has not even thought it necessary to discuss the arguments against this assumption urged by Sieg and Siegling.

It is stated in Tocharische Sprachreste, p. IV, that A and B texts have been found side by side, in approximately equal number, over the whole territory where M. Lévi locates A. A is only found in literary texts, and some of them are occasionally provided with glosses in B, and B is, further, sometimes also used in wall-inscriptions. The most natural explanation of this state of things seems to me, as to Sieg and Siegling, to be that B was the local tongue, while A was a literary language brought into the country with imported Buddhist texts. And if the Uigurs actually call it *toχrï*, we are led to the conclusion that it was imported from Tokharistan.

---

[1] Cf. O. Franke, SBAW, 1934, p. 266[1], and Pelliot, JA, 1934, pp. 29 ff. The last-mentioned paper came too late to be utilized in this review.

If such be the case, our language was probably reduced to writing in Tokharistan, and Buddhist texts translated into it found their way to the eastern oases, where the B dialect was spoken. After the pattern of these texts the local speech was then also reduced to writing, and the latter was the only one which was used in Kucā.

These and other problems are raised by M. Lévi's important book, and they are sure to be eagerly discussed for some time to come. And the rich linguistic material here brought together in a handy form and analysed with the greatest care and insight will form an important source for the study of a language which is certain to play a great rôle in comparative philology.

I do not think that the time has come for a detailed discussion of the various linguistic problems connected with the language and its two dialects. Every addition to our knowledge is, however, extremely welcome. And such is especially the case with M. Lévi's Textes koutchéens. His intimate knowledge of the language, his ingenious penetration, and his enviable insight in other important Buddhist languages, have enabled him to give us a work which we accept with sincere gratitude.

Sten Konow.

Mānasāra on Architecture and Sculpture. Sanskrit text with critical notes edited by Prasanna Kumar Acharya. Architecture of Mānasāra translated from original Sanskrit by Prasanna Kumar Acharya. Illustrations of architectural and sculptural objects with a synopsis by Prasanna Kumar Acharya. Oxford University Press.

With these three volumes Professor Acharya has completed his great undertaking, to lay before us the big encyclopedia of everything connected with Indian town-planning, architecture, and sculpture known as the Mānasāra or the work of Mānasāra. The text is very corrupt and the manuscripts are not very numerous. The contents are often highly technical and not easily intelligible. Professor Acharya has done everything that could be done in order to elucidate

the matter. He has utilized shorter treatises in other Indian works, he has tried to ascertain such traditional knowledge as might be expected to be found with the old-fashioned masterbuilders and sculptors, and he has sought expert assistance with modern architects. And he has laid the results of long years of hard work before us in a clear and readable form. It is now possible for the ordinary scholar to enter upon the study of this new and important branch of research, with all the available material brought together, and he will feel heavily indebted to the indefatigable pioneer who prepared the way.

Commentary of Skandasvāmin and Maheśvara on the Nirukta. Edited by Lakshman Sarup. Vols. III–IV. With a foreword by A. C. Woolner. Lahore, 1934. Published by the University of the Panjab.

Professor Sarup is cordially to be congratulated on finishing the series of able studies and editions devoted to the elucidation of Yāska's Nirukta. He has given us a new edition, with translation and indices, of Yāska's work and the complete text of the commentary of Skandasvāmin-Maheśvara, which he himself has brought to light. It was an ambitious undertaking when it was started fourteen years ago, but Professor Sarup has not shunned any effort in order to carry it through, and he has succeeded.

Kern Institute-Leyden. Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1932. Leyden. E. J. Brill. 1934.

This publication belongs to those which we are looking forward to every year, and both the short surveys of important recent discoveries, and the bibliography itself are read with pleasure and add to our information. It is sincerely to be hoped that the general depression will not put too many hindrances in the way of the energetic leader of the Kern Institute.

Bibliographie bouddhique III–IV. Paris. Paul Geuthner et Adrien Maisonneuve.

The numerous papers and books dealing with Buddhism and published during the periods May 1930 to May 1931 and May 1931 to May 1933, respectively, have been carefully registered, with short summaries of the contents, in these extremely useful publications. They further contain comprehensive lists of the contributions to the study of Buddhism made by Professors Vogel and Pelliot, respectively, for which we have every reason for being thankful.

Djajadêwa, Gîta-Gôwinda. In neederlandsche verzen overgebracht door Dr. B. Faddegon. Santpoort, 1932. C. A. Mees.

B. Faddegon, Djajadêwa. Drama in twee deelen. Santpoort, 1933. C. A. Mees.

Professor Faddegon has given us a charming Dutch rendering of Jayadeva's famous poem, and added a drama of his own, in which he gives us his analysis of the poet and his mental attitude, which is highly interesting and represents a new way of visualizing the personality of an Oriental poet.

Arthur Christensen, Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. I Gajōmard, Masjaγ et Masjānaγ, Hōšang et Taχmōruv. II Jim. Stockholm 1917, Leide 1934. Archives d'études orientales. Vol. 14.

In this important study Professor Christensen has summarized the numerous sources dealing with the Iranian tradition about the first man and the first king, with remarks about similar conceptions elsewhere in the world and highly suggestive discussions of numerous problems of great importance not only for the Iranian tradition but also for our understanding of the general laws observable in the development of myths and folklore. Excellent extracts from the various sources and a good index make it possible to use his work as a convenient repertorium, and it will be indispensable to every serious student of Iranian mythology.

The Spirits in the Testaments of the Twelve Patriarchs.

By

P. A. Munch, Oslo.

In the Testaments of the Twelve Patriarchs the word *πνεῦμα* occurs quite frequently. We hear about all sorts of spirits, most evil spirits which one has to flee away from. The chief of these spirits is Satan, who is variously called Beliar (the most common expression),[1] Satan,[2] the Devil,[3] the Prince of Deceit,[4] or the Enemy.[5] The evil spirits are his instruments in his endeavour to destroy men by leading them into evil. Test. Reub. ii. 1–2, iii. 3–6[6] calls them "spirits of deceit." This is the most common general designation of them. But they are also called wicked spirits,[7] spirits of wickedness,[8] unclean spirits,[9] or spirits of Beliar.[10]

The spirits of deceit in Test. Reub. ii–iii are seven: the spirits of fornication, insatiableness, fighting, obsequiousness, pride, lying, and injustice. Test. Jud. xvi. 1 gives another list of four spirits, which are in the wine, namely the spirits of lust, desire, profligacy, and filthy lucre. We also hear of spirits of jealousy,[11] and of

---

[1] T. Lev. iii. 3, xviii. 12, xix. 1, T. Jud. xxv. 3, T. Iss. vi. 1, &c.

[2] T. Dan v. 6, T. Ash. vi. 4.

[3] T. Naph. viii. 4.

[4] T. Sim. ii. 7, T. Jud. xix. 4.

[5] T. Dan vi. 3.

[6] T. Reub. ii. 2–iii. 2 is certainly a late addition (see R. H. Charles: The Testaments of the Twelve Patriarchs Translated, p. 4sq., note). Here the word *πνεῦμα* is used in a peculiar way. In this section it has the meaning of senses, organs and appetites. This use of *πνεῦμα* is, according to Charles, peculiar to the Stoics, and cannot be taken into consideration where the point is to determine the *typical* use of the word in the Testaments.

[7] T. Sim. iv. 9.

[8] T. Dan v. 6.

[9] T. Benj. v. 2.

[10] T. Iss. vii. 7, &c.

[11] T. Jud. xiii. 3.

envy,[1] of anger,[2] vainglory,[3] and hatred.[4] But there are also good spirits, which come from the Lord: the spirit of understanding (of the Lord),[5] the spirit of holiness,[6] and the spirits of truth[7] and of love.[8]

The question is: Have we to regard these spirits as *demons and angels*? Or is *πνεῦμα* a mere *psychological term* indicating different inclinations imposed on men by Beliar or God?

To go back to the Hebrew original does not help us very much. The word corresponding to *πνεῦμα* in the Hebrew original must have been רוח. In Classical Hebrew this word is mostly a mere psychological term, the Israelites having other words for demons and angels. It is something inside the man himself, which directs his actions. Pedersen defines it as "the motive power of the soul."[9] In later times, however,—may be under foreign influence (Persian? Greek?)—the use of רוח as a designation of personal spirits is increasing. In Hellenistic times the Near East, especially Judaism, had a tendency to personify all sorts of abstracts into a sort of non-material beings. That is a primitive characteristic, and it was, may be, the only way in which the Semites could make the more advanced abstract Greek thinking their own. These personifications by degrees grew out into real half-gods, angels or demons, and a vast angelology and demonology developed. In Late Judaism, we know, the belief in angels and demons was strong and lively.

The terms used in connexion with the spirits in the Testaments are more or less personal. The seven spirits of deceit are the leaders of the works of youth.[10] They array themselves against men.[11] The spirit of fornication has wine as a minister to give pleasure to the mind.[12] If a man drinks more than his limit, the spirit of deceit attacks his mind.[13] Every evil spirit attacks

[1] T. Sim. iii. 1, iv. 7. [2] T. Dan ii. 4.
[3] T. Dan i. 6. [4] T. Gad i. 9, iii. 1. [5] T. Lev. ii. 3, xviii. 7.
[6] T. Lev. xviii. 11. [7] T. Jud. xx. 1, 5. [8] T. Gad iv. 7.
[9] Johs. Pedersen: Israel I–II (1926), p. 104.
[10] T. Reub. ii. 2. [11] T. Jud. xiii. 3. [12] T. Jud. xiv. 2.
[13] T. Jud. xiv. 8.

Israel.[1] The spirits of deceit deceive men in all their deeds.[2] They speak to people, and stir them up, and persuade them to do evil.[3] The spirit of hatred works together with Satan in all things unto men's death, but the spirit of love works together with the Law of God in long-suffering unto the salvation of men,[4] &c.

These expressions may be due to the character of the Semitic language and its predilection for personal and active forms. It is not necessary to think of real demons or angels in connexion with them, they might still signify some sort of disposition or inclination, which man, if it is evil, has to fight against inside himself. But when we hear about "the spirits of deceit and of Beliar" that they are going to be punished by "the hosts of the armies" in the second heaven, while men get their punishment in the first,[5] it is quite clear that they are some separate beings apart from man and his dispositions. So are "the invisible spirits" mentioned in Test. Lev. iv. 1. The invisible spirits shall melt away, but men will persist in their iniquity. It is obvious that these spirits are demons. Invisibility too is just a characteristic of demons. One might say that invisibility is a characteristic of mind or disposition as well, but those are still confined to a human body, and there is no reason to bring this feature into relief unless we are concerned with real demons, which have no body at all. Test. Benj. iii. 4 makes the matter quite clear: We hear that "he that feareth God and loveth his neighbour cannot be smitten *ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ Βελίαρ*," but one MS reads *ὑπὸ τοῦ ἀερίου πνεύματος τοῦ Βελίαρ*. "Beliar's spirit of the air" cannot be anything but a demon. May be that the latter text is not original, but the addition—if an addition—shows how the word *πνεῦμα* was interpretated in ancient times. In Test. Naph. iii. 3 "spirits of deceit" is parallel to "stocks and stones" which the Gentiles obey. "Stocks and stones" is the Classical Hebrew designation of the false gods of the heathens, and, as we know very well, these false gods were often regarded by the

[1] T. Lev. v. 6. [2] T. Zeb. ix. 7. [3] T. Dan i. 6—8.
[4] T. Gad iv. 7. [5] T. Lev. iii. 2 sq.

Israelites as demons. Charles suggests a better text by reading ἐξακολουθήσαντες between λίθοις and πνεύμασι.[1] But again the possibly secondary text referred to above shows how the spirits were regarded.—And the designation "*angels* of Satan" in Test. Ash. vi. 4 leaves no doubt.

All these spirits are apparently the same ones as the different spirits of deceit which we heard of in Test. Reub. and elsewhere. This implies that the personal terms used in connexion with these spirits are not only figures of speech, and that the spirits in the Testaments all over are real demons and angels, and not only personified inclinations.

Now we hear, in Test. Lev. iii. 2, about "the spirits of the retribution for vengeance on men," who are in the lowest heaven. No doubt these spirits are some sort of demons, whose task it is to execute the righteous punishment on men. And in Test. Ash. vi. 5 it is stated that when the soul departs "troubled," it is tormented by the evil spirit which it served in lusts and evil works. Here we have traces of the same conceptions as those we find in Enoch and partly in the N. T. concerning the functions of the demons. These are threefold:[2] 1. to tempt men,[3] 2. to accuse them,[4] and 3. to punish them.[5] Our book is chiefly an ethical writing. It will not give a systematic view of the demons and their functions. Its aim is an ethical and practical one: to warn against sin and to give advices how to escape the power of the spirits of deceit in *this* life. It is, therefore, mainly concerned with the first function of the demons, and does not deal much with the others.

So it seems to be quite clear that we have to regard the Testaments of the Twelve Patriarchs as representative of the

[1] ". . . obeyed stocks and stones through having followed spirits of deceit." R. H. Charles: The Greek Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs, p. 149.

[2] Dictionary of the Bible (ed. James Hastings), vol. IV, p. 408 b sq., cf. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. to En. xl. 7. See also R. H. Charles: The Testaments of the Twelve Patriarchs Translated, p. 3, note.

[3] Cf. En. lxix. 4, 6. [4] Cf. En. xl. 7.

[5] Cf. En. liii. 3, lvi. 1, lxii. 11, lxiii. 1.

vast demonology of Late Judaism, though this demonology in our book is more presupposed than described.

On the other hand it is a question whether this demonology represents the leading view in the Testaments. The description of the spirits and the way they work is mostly quite psychological. They never replace the human mind or put it out of function. They "attack" it and darken it and direct it towards evil, thereby persuading man to evil deeds, but they are never thought of as doing the evil deeds themselves. The *acting* power is always the man himself, and he has his free will to choose either good or evil, either the Law of the Lord or the works of Beliar.[1] Accordingly he is fully responsible for his own deeds.[2] It is no excuse that he has been tempted and persuaded by Beliar and his spirits. He has no need of following them, and for those who do there is a punishment on the Day of Judgment.[3] The principal sin in the Testaments of the Twelve Patriarchs is just to follow Beliar and his spirits.[4]

In agreement with this view we never hear about exorcism and other magic undertakings against the spirits in the Testaments, such as is very common in connexion with conceptions of evil demons. The way they are fought and overcome is not by means of outward acts. Man has to fight them in his own mind inside himself, and the only way he can be delivered from their power is to "beware of them" and abide by the Law of the Lord. When the soul is "disturbed," the Lord departs from it, and Beliar rules over it,[5] and if it inclines to the evil inclinations, it drives away the good and cleaves to the evil, and is ruled by Beliar.[6] But from the righteous and those who keep the Law Beliar

---

[1] T. Lev. xix. 1, T. Naph. iii. 1.

[2] T. Reub. iii. 8, cf. T. Jud. xx. 1–5: The two spirits, the spirit of truth and the spirit of deceit, "wait upon man," but the works of truth and of deceit *are written upon the hearts of men*; nothing can be hidden from the Lord, and the sinner is burnt up by his own heart, and cannot raise his face to the judge.

[3] T. Lev. iii. 2, iv. 1.

[4] T. Lev. xix. 1, T. Iss. vi. 1, T. Dan vi. 1.

[5] T. Dan iv. 7.

[6] T. Ash. i. 8, cf. T. Naph. viii. 6.

flees.[1] The same thought is expressed in a more psychological way in Test. Reub. iv. 11: "If fornication overcomes not your mind, neither can Beliar overcome you." The spirits of deceit have no power against the single-minded man,[2] for the righteous understand how to hold fast the will of God and to cast away the will of Beliar,[3] and they are shielded by the fear of God.[4] This thought can also be expressed in this way: "He that is just and humble is ashamed to do what is unjust, being reproved not of another, but of his own heart, because the Lord looketh on his inclination."[5]

Still more psychological is the description of fornication and the love of money in Test. Jud. xviii. 2–6:

> Beware, therefore, my children, of fornication and the love of money, and hearken to Judah your father.
> For these things withdraw you from the Law of God,
> And blind the inclination of the soul,
> And teach arrogance,
> And suffer not a man to have compassion upon his neighbour.
> They rob his soul of all goodness,
> And oppress him with toils and troubles,
> And drive away sleep from him,
> And devour his flesh.
> And he hindereth the sacrifices of God,
> And he remembereth not the blessing of God;
> He hearkeneth not to a prophet when he speaketh,

---

[1] T. Sim. iii. 5, iv. 7, T. Iss. vii. 7, T. Dan v. 1, T. Naph. viii. 4, T. Benj. iii. 3, v. 2, vi. 1.

[2] T. Iss. iv. 4.

[3] T. Naph. iii. 1. Cf. T. Jud. xx. 2: The spirit of truth and the spirit of deceit wait upon man, and in the midst is the spirit of understanding of the mind, to which it belongs to turn whithersoever it will. Here "the spirit of understanding" is simply the same as "understanding"—and can only be understood so. For if this spirit were a personal being, it would be a good spirit, and could not possibly turn the mind to the spirit of deceit.

[4] T. Benj. iii. 4, cf. iv. 3.

[5] T. Gad v. 3.—All citations follow Charles' translation.

And resenteth the words of godliness.
For he is a slave to two contrary passions,
And cannot obey God,
Because they have blinded his soul,
And he walketh in the day as in the night.

We notice here that, when expressing the view of the Testaments concerning the different vices and their wicked work, the word πνεῦμα is quite superfluous. In Test. Dan ii–iv and Test. Gad iii–v we find the same. And apparently there is no real difference at all between e.g. *wrath* and *the spirit of wrath*. See for instance the description of (the spirit of) wrath in Test. Dan ii–iv, where "wrath" and "the spirit of wrath" freely alternate, and where the *wrath* itself in iv. 5 is referred to by αὐτὸ τὸ πνεῦμα, "this very *spirit*."

I have the impression that the *leading* view in the Testaments of the Twelve Patriarchs concerning the spirits is a psychological one. The word πνεῦμα is mostly to be regarded as a psychological term indicating a disposition or inclination, the direction of which is pointed out by the following genitive. The other view, according to which the spirits are real demons, seems to be a secondary element in our book. It is hard to draw an accurate line between the two views. The different inclinations we hear of, are, because of the specific Semitic diction, more or less personified, as we heard, and it is easy to realize that an author—not a very systematic author indeed—could happen to embody some current conceptions of personal spirits in a book where he is talking about spirits of wickedness and even quite often calls them spirits of Beliar, although his own view seems to be that of the O. T., i.e. a psychological one.

Another possibility is to regard the demonological passages as not belonging to the original writing, and, as they are chiefly to be found in the mythological parts of the book,[1] the fact that the word πνεῦμα is used in two different senses might support Schnapp's theory, that the original book was a purely ethical writing.[2]

[1] In T. Naph. iii. 3 and T. Benj. iii. 4 the text is uncertain, cf. p. 3.

[2] Friedrich Schnapp: Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht, 1884.

Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy.

By

Sigmund Mowinckel, Oslo.

1. Among the achievements upon which the theology of the last generation may pride itself is the scientific rediscovery of religion as an overwhelming and vital *experience*. Closely connected with this has been an awakening appreciation of the religious life, with its peculiar manifestations, and also of the cult and its importance; whereas previously the tendency was to describe and define the content of religious ideas (myths, beliefs and dogmas). This experience was recognized as being an experience of something *irrational*, something wholly "different in kind"; cf. Otto's "Das Heilige," "Das Ganz-Andere": that which in its primary essence can only be apprehended through its effects upon the experiencing mind. Consequently one of the aims of the student of religions was to study the workings of the mind and analyse mental experience. The *psychological* method came to the assistance of the historical method of studying religions.

The same method was applied to the Old Testament prophets. This was only natural, for there was evidence here of decisive experiences of the deity, experiences in which the soul seems to be shaken to its very foundations. An ecstatic element was discovered in the prophets, and attention was drawn to this feature, first by Duhm and afterwards by Hölscher and Gunkel. Among those who have concentrated upon the psychology of the prophets Gunkel in particular has emphasized the ecstatic element; see his introduction to "Die Großen Propheten" in "Das Alte Testament in Auswahl,"

II 2, also his paper on the prophets of Israel in Norsk Teologisk Tidsskrift 1916. According to his theory, which H. Schmidt has tried to apply in his study of the prophets in A. T. in Ausw., II 2, a more or less pronounced ecstatic experience, strongly coloured by hallucinatory impressions, underlies most of the prophetic utterances. Stress is laid throughout upon the singular, "different," and sensational character of the prophets: "if we would understand the prophet Isaiah we must never forget that he went about naked in the streets for three years" (Gunkel).

To-day, however, the newer currents of theological thought are evidently setting again in the direction of increased attention to the *rational* element in religion. It will suffice to mention the name of Barth, whose theological method is, in fact, a rationalistic one. What we are concerned with now is not religious experience, but the divine objective reality which we call "the word"; to gain a correct understanding of this is recognized as a matter of vital importance. Theology must study not religion, but the objective word of God. And here we are concerned with the rational: theology is dialectic, i.e. the adoption of a rational existential standpoint to "the word." What is capable of being rationally considered must have an essentially rational nature, expressing a *ratio*; and even if this is not identical with our human reason it cannot be altogether beyond its reach.

Attention is being directed again to the *thought* of Holy Scripture as expressed in a rational form.

Altogether, it appears that the present generation is again beginning to recognize the importance of the *idea* as a factor in reality—a factor, moreover, which serves to release emotion and stimulate the will. It is an intelligible idea, which guides and inspires action. This seems to be the very thing people are looking for in social and political life to-day. Possibly the time is not very far distant when psychology, coming up again from the "depths," will take more interest in the "sublimated," and inquire what it is that causes sublimation; for that which sublimates cannot itself

belong to the depths of the abyss, and yet it must be something, since it is able to produce a definite effect.

The new trend of thought has also begun to influence the study of the prophets. I am not thinking here of the rather puerile attempts which have been made to see them in the light of the "theological" interpretation which is ostensibly a fruit of dialectical theology (cfr. e.g. Cramer).[1] What really deserves mention, however, is Weiser's[2] treatment of Amos, which, without discarding the valuable contribution made by the psychology of religion or failing to appreciate the irrational and "extraneous" in the prophets' experience, definitely sets out to find "the *rational* development of the prophets' own *ideas* viewed from the angle of his personal experience."

I have thought it worth while to give this rough indication of present-day tendencies, because the results at which I have arrived and which will be set forth below are *not* the outcome of any modern tendency of this kind. It was not the change in methods of theological approach, but the prophets themselves that drew my attention to the problem. My study of that problem was not influenced at the outset by any conscious opposition, for instance, to Gunkel's views; and the fact that my conclusions differed materially in many respects from his did not become fully clear to me till afterwards.

Be this as it may, the results of my studies of the prophets, as regards the problem indicated in the title of this paper, appear to be well worth noting, and of a kind which, perhaps, it will be profitable for our generation in particular to hear.

2. In the first place, there is no doubt that *the original form of nebhi'ism* furnishes a typical exemplar, as it were, of the *primitive religious ecstasy* originally produced by cult observances. Like the

---

[1] K. Cramer: Amos. Versuch einer theologischen Interpretation. [Beitr. z. Wissensch. v. A. T. 3. F. H. 15]. Kohlhammer, Stuttgart 1930. Cfr. also K. Refer: Amos, München 1927.

[2] A. Weiser: Die Profetie des Amos. Beiheft 53 z. ZAW. Töpelmann, Gießen 1929.

Canaanite cult itself, it has a wholly orgiastic-enthusiastic character. The nabhi' behaves in a "frenzied" manner, and his frenzy is infectious. He is conscious that he is "entheos," "inhabited by God": he is one with the deity who speaks and acts in and through him. In ecstatic words, often without any apparent meaning, he proclaims the word of Yahweh which he and others interpret as inspired predictions of the future or expressions of the divine will. He is "beside himself" and, as a rule, unconscious of what he does or says. (See further my paper: "Om nebi'isme og profeti" in Norsk Theologisk Tidsskrift 1909.) Examples of practically all the psychological phases and phenomena of ecstasy can be found in what is related of the ancient nebhi'im; see Hölscher: "Die Profeten," Leipzig 1914.

Even in ancient times, however, certain individuals stand out from the generality of excitable ecstatics; these men are actuated by an intellectually apprehended idea rather than by the emotional ecstasy associated with cult observances and current beliefs. They are men like Elijah and Elisha, men who have come under the influence of the reformed Yahwism which reacted against Canaanite cult and the worship of Ba'al. But we have no authentic information about them; we can only see traces of the impression they created, reflected in the stories and legends a later age built up around them.

3. *The great prophets of judgment* of the 8th and 7th centuries are known to us, on the other hand, through their own utterances, collected by themselves or their disciples, which modern scientific criticism has taught us to distinguish from the later redactional additions and elaborations.

Most of these men came, perhaps, from the guilds of the nebhi'im. Some of them, at any rate, accepted the title of nabhi';[1] and we are expressly told that Jeremiah belonged to the organized body of temple nebhi'im.[2] They observe the forms of nebhi'ism in their actions, and they express themselves in its language. Like

[1] Is. 8, 3; Jer. 29, 27; Ezek. 33, 33.

[2] Jer. 29, 26 f.

the nebhi'im they are found at the festivals and in the court of the temple,[1] and they lift up their voices in the highways and byways.[2] They foretell the things to come; people come to them for predictions and advice;[3] at least in rather later times the wonder-working power of the nebhi'im is attributed to them,[4] and on one occasion the prophet himself seems to claim this power.[5] They perform the strange, symbolically efficacious (magic) acts of the nebhi'im.[6] But we also find that they expressly *repudiate the title of nabhi'*: Amos protests against being taken for a professional nabhi'[7] and Micah emphasizes that he has nothing in common with the nebhi'im.[8]

Altogether it is manifest that, even if they regard themselves as nebhi'im, they one and all express *the severest condemnation of the ordinary type of nebhi'ism.* We are told that the nebhi'im prophesy for money and say the things people want or for which they will pay;[9] they are accused of drunkenness and gluttony,[10] cheating and usury,[11] harlotry, looseness, and readiness to assist in every kind of wickedness.[12] The "frenzy" of the nabhi' is not —say the prophets—due to a holy possession by the deity; he is a "fool," an intellectually and morally inferior individual who only falls into this frenzy from lack of intelligence.[13] Such men are possessed by Ba'al and have seduced the people to worship idols.[14] The sins of the people are all traceable to their evil example or to that of the priests.[15] The veritable word of Yahweh which reveals and influences the future is not in them;[16] they will be deprived of their power to see visions and hear voices.[17] They only prophesy to flatter the people, even if they have to utter lies.[18] They are boasters and liars who go about talking of their dreams; as if the

---

[1] Jer. 26, 2; 36, 6 ff.; cf. Is. 32, 9 ff. [2] Is. 7, 3; cf. 8, 2; Jer. 5, 1 ff.
[3] Jer. 42. [4] Is. 38; Ezek. 11, 1 ff. [5] Is. 7, 10 f.
[6] Jer. 28; Ezek. 4 f.; Is. 20. [7] Am. 7, 14 ff. [8] Mi. 3, 5–8.
[9] Is. 30, 10; Mi. 3, 5. 11; Jer. 23, 26 f.; Ezek. 13, 19.
[10] Is. 28, 7 f.; Mi. 2, 11. [11] Hos. 9, 8 f. [12] Jer. 23, 14.
[13] Hos. 9, 7. [14] Jer. 23, 13.
[15] Hos. 4, 4; 5, 1 ff.; 9, 7 ff.; Is. 28, 7 ff.; Jer. 23, 11 f.
[16] Jer. 5, 13; 23, 29. 32. [17] Mi. 3, 6 f. [18] Is. 30; 10 f.

word of Yahweh were not something widely different from mere empty dreams.[1] They have so little inspiration that they "steal the word of Yahweh from each other."[2] Thus they lead the people astray, not only morally but by failing to give them any warning of what is really coming, namely, Yahweh's threatened punishment; and in this way they prevent the people from repenting while there is yet time.[3] In particular, their constant declarations that success will attend all the undertakings of the State and the people, whereby they "strengthen the hands of the evil," are proof of the incapacity of the nebhi'im. The true prophet is not a prophet of good fortune.[4]—Such a view is, of course, highly controversial and biased; but it shows us what the prophetic ideal of the prophets of judgment really was.

4. This does not mean, however, that the prophets of judgment were any less conscious of *special experiences* and a *special call* than the professional nebhi'im were. On the contrary, the consciousness of a call, mediated by special and supernormal experiences, to serve Yahweh in a special way, is spiritually their very raison d'être. They have had a new experience of God; the inherently irrational entity, God, has intervened to give their lives a new direction,[5] which in some ways diverges sharply from their previous ideas[6] and from what, as children of their age and people, they would naturally feel and desire.[7]

They know that they have experienced strange and supernatural things—that they are in direct contact with the deity. In the same breath that Amos repudiates the suggestion that he is a professional nabhi' he says: "But Yahweh said to me: Go and be a prophet (*hinnābhē'*) against my people Israel."[8] It is to this end that Yahweh has taken him away from the worldly calling he has followed hitherto.—Isaiah hears Yahweh asking "Whom shall we send and

---

[1] Jer. 23, 25–29. [2] Jer. 23, 30. [3] Jer. 23, 32.
[4] Jer. 28, 8 f. [5] Am. 7, 15; Is. 6; Jer. 1.
[6] Cf. Am. 7, 1 ff. with 8, 1 ff.; 9, 1 ff. [7] Jer. 20, 7 ff.
[8] Am. 7, 15.

who will go for us?" And an inner impulse compels him to say "Here am I, send me." To this end his mouth is cleansed and consecrated.[1]—Jeremiah knows that he is predestined, fashioned in his mother's womb, sanctified and called to be a prophet of Yahweh; before ever he existed, Yahweh saw him in his mind and "knew him": and this accounts for his coming into the world at all.[2]—The prophets declare that their vocation is far more valid than that of the professional prophets because they are endowed with the one thing necessary for a prophet. This qualification is not the ecstatic spirit (see below), but justice and power;[3] it is precisely the prophets of judgment who are *eo ipso* the true prophets, whereas the ordinary prophets of good fortune have to produce special evidence of their vocation and authority.[4]

The call is not only certain but imperative; he who has heard the voice of Yahweh cannot help being a prophet:[5] when Yahweh has spoken, who can but prophesy? Sometimes the prophet is anxious to avoid the heavy responsibility of the call; this, however, he cannot do, for Yahweh has bewitched him and rendered him powerless as a young man bewitches a maiden, and the prophet is subject to an inner constraint for the rest of his days.[6] Woe to him if he fail to preach the word! Jeremiah wrestles with his God all his life through, but cannot get free. Yahweh's word is "a consuming fire in his bones";[7] his hand "is heavy upon" Isaiah.[8] The initial impulse in all the prophets is this overwhelming experience of God. Having apprehended God as a Person with certain definite attributes they are obliged to proclaim this or that, for instance his righteousness or his love. Their whole existence and all that they do is necessarily governed by their experience of something divine which is distinct from themselves.

In its form this vocation is similar to that of the nebhi'im. The prophet must speak Yahweh's word; in fact, the word is in

[1] Is. 6, 5–8. [2] Jer. 1, 5. [3] Mi. 3, 8. [4] Jer. 28, 8 f.
[5] Am. 3, 8; Jer. 20, 7. [6] Jer. 20, 9. [7] Jer. 20, 9. [8] Is. 8, 11.

him,[1] has been put into his mouth.[2] Moreover the true prophet is not without some of the professional prophet's experience of "possession" or union with the deity. All that he thinks and feels is derived from Yahweh's thoughts and feelings—it is thus with the divine indignation that dictates the words of judgment,[3] to mention a concrete example. In the early prophets of judgment all human feelings seem to have given way to this one; the involuntary bond of sympathy that Amos felt at first with his countrymen (7, 2. 5) is felt no longer, because the judgment of Yahweh is his own as well. Jeremiah feels that he has been expressly forbidden to intercede for the people;[4] and Micah is filled with Yahweh's own "rectitude" and "power" to punish sin.[5] Sometimes the prophets are conscious of strong emotion which they distinguish from their own natural feelings: this is the hot indignation of Yahweh burning within them, and it cannot be repressed, even though it should destroy the people.[6] In such cases a conflict may arise between this extraneous emotion and the prophet's natural feelings; this conflict takes the form of an attempt to intercede, but intercession is forbidden, and another voice in the prophet's soul endorses the prohibition.[7]

Manifestly there is an *ecstatic element* in all this. The attitude taken up by the great prophets to ecstatic phenomena is marked by the same duality as their attitude to nebhi'ism in general. On the one hand there is the unmistakable ecstatic element in their experience, recognizable already in their close adherence to the ways and language of nebhi'ism. Their symbolic actions have to some extent the character of compulsive ideas and actions. The fact that Isaiah went about "naked" in the streets for three years, although the explanatory word only came to him at the end of that time,[8] seems to show that he acted at first from a vague sense of compulsion, the symbolic meaning of which did not become clear to him until later. We hear of an irresistible inward compulsion to

[1] Jer. 5, 13; 20, 9. [2] Jer. 1, 9; 5, 14; Ezek. 3, 1 ff.
[3] Jer. 6, 10. [4] Jer. 14, 11; 15, 1 f. [5] Mi. 3, 8. [6] Jer. 6, 11 ff.
[7] Cf. Jer. 5, 6 (the prophet's own words). [8] Is. 20.

speak,[1] of equally irresistible and to some extent incomprehensible emotions,[2] sometimes also of wild, excited gestures,[3] of excited speech,[4] and of the paralyzing effect of Yahweh's hand.[5] There are visions[6] and voices.[7]

5. All this, however, really represents *unessentials*—the outward form of concomitant circumstances. The "*visions*" of the prophets are a case in point. In reality they occur comparatively seldom. Most of them are not what psychologists term hallucinations. They are observations of actual phenomena which become symbols of what lies perhaps already unconscious and latent in the prophet, and evoke an interpretation which is, may be, of a hallucinatory nature. In other words, they are what psychologists call illusions: real sense perceptions, supplemented by and interpreted in accordance with thoughts and ideas which are present in the mind, although perhaps under the threshold of consciousness, and are called up by the sense perceptions. Even through this psychological nexus God speaks to them.—While occupied with the thought of the unavoidable destruction which is bound to come upon sinful Israel Amos catches sight of a basket of summer fruit, the Hebrew *qaiç*; this word *qaiç*, which rises involuntarily to his lips (whether it is spoken or not is immaterial) recalls by its sound the concept *qēç* "end," thus evoking the hitherto unconscient thought: "The end is come upon my people Israel." The strong emotional colour which this idea derives from Amos' religious and moral indignation is now heightened, and his thought acquires perhaps the vividness and force of an auditory hallucination. In this way, through this luminous thought, God speaks to him. He knows that this is precisely how Yahweh *must* think of Israel; the words are spoken by Yahweh himself, and the sight of the basket of fruit is obviously providential; therefore: "Yahweh

---

[1] Jer. 6, 11 f.; 20, 9. [2] Jer. 6, 11.
[3] Ezek. 6, 11; 21, 17. 19. [4] Ezek. 21, 2. 7. 31 f.
[5] Is. 8, 11; Ezek. 1, 3; 3, 22; 8, 1; 33, 22; 37, 1; 40, 1.
[6] See Am. 7, 1—9; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; Is. 6; Jer. 1; 24; Ezek. 1; 8; Zech. 1—6.
[7] Is. 22, 14; 40, 3. 6.

showed me" and "Yahweh said" (Am. 8, 1 f.).—With similar thoughts in his mind and full of apprehensions aroused by the tidings of the Scythian raids, Jeremiah goes out one day and stops to contemplate a flowering almond tree—the "watching tree" (ʿ*eç shōqēdh*), as the Israelites call it. Why, he wonders, do its leafless branches blossom before all other trees? The name itself evokes a thought which, consciously or unconsciously, has haunted him day and night—the thought the punishment *must* come; and now the word comes to him that Yahweh "watches" over his word, to carry out his threats of punishment. The strength of his emotion now invests this thought with the character of an *audible* word from Yahweh (Jer. 1, 11 f.).—It is the same thing with the visions in Amos 7, 1–3 (real locusts), 7, 4 f. (a real fire due to drought), 7, 7 f. (a real plumbline on a real wall), Jer. 1, 13 ff. (a real boiling cauldron), 24, 1 f. (a real basket of figs).[1]

[1] This interpretation of the genesis of Amos' visions was first broached by Gunkel and Hölscher, and it is also shared by Weiser. In his paper ZAW 1934, pp. 22 ff., J. P. Seierstad has recently again challenged it, and maintained that the visions have no sensible nexus. What is of interest to him, from a religious view-point,—and here he is right,—is to distinctly show the difference between the divine "I" and the prophetic "I" and the clear consciousness during prophetic experience, and he thinks that Hölscher and others have failed to bring that to the fore. (He also quotes some passages from my own papers Edda 1926, p. 244, and NTT 1932, p. 15, from which he draws the inference that, in my opinion, prophetic experience is always ecstatic and amounts to a kind of mystic identity between God and man. My opinion is just the opposite, as will be clearly seen from the present paper and from my contribution to JBL quoted below. The passages which he quotes deal, in the first place, with original nebhi'ism, and, in the second, they do not lead to the consequences he assumes.) It must be admitted that some of Hölscher's remarks seem to justify Seierstad's objection, e.g. what he says "Die Profeten," p. 25 (quoted by S. p. 27). But Hölscher's account of Amos shows that, in reality, he does not reckon with any kind of extreme ecstasy, and still less with mystic identity. If we consider the whole context in the works of Hölscher, and if we do not attach undue importance to certain, somewhat inappropriate, theoretical statements, it becomes evident that H. does *not* hold an opinion about the prophets which "ein wirklich geistespersönliches Verhältnis zwischen dem Propheten und seinem Gotte ausschließt" (S. p. 23); cf. "Die Profeten," p. 197. What is wrong in Hölscher's treatment of higher prophethood is, mainly,

Even the vision of Yahweh himself can be evoked in this way. The altar which Amos sees in 9, 1 ff. is the real altar at Bethel, "before Yahweh." The sight of the altar calls forth through association the conception of Him, "before whose face" it stands. And suddenly he "sees" Yahweh himself standing there ready to begin his work of destruction.—The same thing happens, too, when Isaiah receives his call in the vision of Ch. 6. At the great annual festival—when "Yahweh the King" was believed to be present in person in his temple—the prophet has prostrated himself in adoration on the threshold (cfr. v. 4) of the sanctuary. From here he can see into the almost dark chamber where the hymn of the temple

---

only that he stretches the word "ecstasis" too far. N. Micklem's criticism, Prophecy and Eschatology (quoted by S. l. c. p. 31, note 2), does not, therefore, apply to Hölscher.—On the other hand, it is an evident misunderstanding when Seierstad seems to think that a "geistespersönliches Verhältnis" between the prophet and his god unavoidably leads to an unpsychological conception of prophetic experience, thus also of the visions of Amos. Without himself being aware of the fact, S. has here taken from bygone times the exaggerated belief in the validity and bearing of the so-called "natural laws" and "causal nexuses," including "psychological causality," as if such a "natural" causation must exclude a religious explanation and a "superhuman" reality working through the agency of causal nexus. I am unable to see how Seierstad's explanation of Amos' visions as "rein innerliche Erlebnisse" (l. c. p. 26), or, in psychological terms, as mere visual and auditory hallucinations, necessarily follows from, or even adds strength to, his general conception of prophetic experience, a conception which is also mine. On the contrary, both the "geistespersönliche" relationship between an "I" and a "thou" during the experience, and the thoroughly conscious attitude of the prophet towards the revelations, seem to me to appear in clearer light, if we reckon with sensible, real things, which have, psychologically speaking, called forth the visionary experiences, religiously speaking, have been instruments of the revelation. The less importance we attach to the ecstatic aspect, the more "natural," speaking psychologically, we conceive it, the nearer we shall come to the essential, and, from a religious point of view, the real factor in prophetic revelation. In this respect the theology of the O. T. might learn something from the modern Oxford Movement, which has revived the notion of God "speaking" to us. In order to maintain that it is a "wonder" that God's word comes to the prophets, it is not necessary to break the normal psychological connexion. What is "wonderful" is that God speaks to us, sinners as we are, just through the psychological connexion.

singers is resounding or has just resounded. Wreaths of smoke rise from the glowing embers on the altar of incense and fill the whole chamber. Suddenly the prophet "sees" Yahweh himself seated on a lofty throne—or rather, he apprehends him, without actually seeing him, for his account only says that the train of Yahweh's robe filled the sanctuary. He hears the song of the seraphim, and soon after, Yahweh's voice calling him to proclaim what he has long been fearing: that the punishment which will scarcely leave "a remnant" is now at hand.

Notwithstanding these visions of Yahweh (theophanies) the prophets are aware that they have not seen Yahweh in his "corporeal" person. They speak of what they have seen as a "vision," meaning something different from actual sight; it was only Moses who in the fullest sense of the word saw Yahweh with his eyes, "face to face."[1] Accordingly the prophets do not give any description of Yahweh in their accounts of these visions. Even Ezekiel, who describes in considerable detail, only speaks of the illuminated storm-cloud which seems to him to be Yahweh's throne.[2] He has not seen Yahweh, only his "glory"; and perhaps we get nearest to his meaning if we say that he has seen a reflection of Yahweh himself.

Apart from the above-mentioned cases, visions do not play a very important part except in Zechariah, and with him we come to the epigoni. Here, however, the visions are not hallucinations but what the Old Testament itself calls "visions of the night,"[3] i.e. that objectivation of conceptions and thoughts which, in association with some real sense perception, occurs so readily in the intermediate state between sleep and waking, before all the senses have been "shut off." In other words, these visions are normal occurrences, analogous to those of Amos. It is noticeable, moreover, how

---

[1] Num. 12, 6; Dtn. 34, 10.

[2] Ez. 1, 4—28. As for the original text comp. G. Hölscher: Hesekiel. Der Dichter und das Buch [Beih. 39 z. ZAW], Gießen 1924, pp. 45 ff.

[3] Job 4, 13; 33, 15.

prominently artificial symbols appear in Zechariah's night visions, and how clearly they derive from the temple and the cult, with its sacred objects and acts—in fact from things which are very familiar to the prophet and form elements of his normal consciousness (e.g. the lamps, ritual purifications, &c.). At the same time the allegorical application of these symbols is so marked that one cannot avoid the conclusion that the prophet's mind consciously elaborated them.

Auditory hallucinations are as rare as visual hallucinations. Apart from what is heard in the visions, they hardly occur at all. Reference may be made to Is. 40, 3. 6.

The descriptions of an ecstatic state in other passages are indicative of the kind of trance which is induced by a self-suggestive concentration of consciousness: the eager "watching"[1] of the prophet. To his mind this is the operation of "Yahweh's hand"; and clear cases of it are so rare that Isaiah thinks it necessary to indicate an experience of this sort by saying: "thus spake Yahweh to me at the time his hand held me fast."[2] It is through concentration, prayer and patient listening that the "word" comes to the prophet.[3] One or two cases in which the prophets appear to claim miraculous power for themselves or their words should probably be regarded as later elaborations of the original text.[4] In point of fact only the revelational states of Ezekiel show signs of ecstatic excitement; his psychic make-up seems to have differed somewhat from that of the other prophets, as is indicated by his style, which is often hectic.

How slight was the importance attached by the prophets to ecstatic manifestations as such, or as evidence of the divine nature of their experience, may be gathered from their attitude to nebhi'ism. In their eyes the "frenzy" of the nabhi' is the very

---

[1] Hab. 2, 1 ff. [2] Is. 8, 11. [3] Jer. 42, 4. 7.

[4] Ezek. 11, 1–23 can hardly be original; in Is. 7, 10 ff. the original text has certainly been elaborated, but to what extent is uncertain.

thing that shows his "folly";[1] and his ecstasy, if it proves anything, may just as well prove that he is possessed by a lying spirit[2] or by Baʿal.[3]

It is instructive, again, to observe the prophets' attitude to the concept of *Yahweh's spirit*—the traditional term used by the earlier nebhi'ism to denote ecstatic possession and its manifestations. They never appeal to the spirit of Yahweh or to any "spiritual" endowment in confirmation of their prophetic consciousness or their conviction that they speak Yahweh's word. Not one of the few passages in the prophets which invest the prophet with Yahweh's spirit can be ascribed to the prophetic writer himself[4]—with the possible exception of Ezekiel,[5] in whom the ecstatic element becomes more prominent again. The prophets even repudiate the idea of possession by the spirit as something definitely undesirable; for it is just the "man of spirit" who is a frenzied "fool"[6]—and certainly it is not mere fortuity that leads them to use the word *rûaḥ*, meaning both "spirit" and "wind," to describe the "windy," futile, lying character of the nabhi' and his works.[7] The ecstatic associations of this concept of the spirit are the very reason why the great prophets object to it.[8]

In reality, then, all that is left of the ecstatic element in the great prophets is the psychological core both of ecstasy and of every ardent spiritual activity into which a man throws himself heart and soul: an intense preoccupation with or "obsession" by a single dominant idea that sets its impress upon the very fibre of personality and governs thought and life alike. That this condition may sometimes assume ecstatic forms is of minor importance. The entire mental activity of the prophets exhibits a special spiritual

---

[1] Hos. 9, 7. [2] Cf. 1 Kg. 22, 22. [3] Jer. 23, 13.

[4] In Mi. 3, 8 the text is glossed; *eth rûaḥ yhwh* is a gloss, as the metre shows.

[5] Ezek. 2, 2; 3, 12. 14. 24; 8, 3; 11, 1. 5; 37, 1. Most of the passages are certainly redactional, see Hölscher: Hesekiel. Der Dichter und das Buch.

[6] Hos. 9, 7. [7] Mi. 2, 11; Jer. 5, 13.

[8] See, further, my paper The Spirit and the Word in the Pre-exilic reforming Prophets, in Journal of Biblical Literature 1934, pp. 199–227.

"elevation," of which the distinguishing mark is that they do not act themselves, but another acts through them. They do not produce anything themselves: something is given to them. In this state thoughts, ideas and images come to them from the unconscious (subconscious) self, after all inhibiting ideas, feelings and opinions have been discarded in order that the one central reality may develop freely and "rise up in their heart," where it has been secretly sown. There is really an intensive, free-flowing but unconscious creative work in progress within them: analogous to inspired artistic creation, save that in this case religion is invested with an artistic form. Their thoughts rise up as plastic images, and are formed into rhythms and verses: a divine word in the form of a work of art is given to them without their being conscious of any mental activity except that involved in concentrating to "watch" and "wait." This may be called ecstasy; but spiritually it is on an infinitely higher plane than the old unbalanced enthusiasm and paralyzing visions of terror.

6. The kernel of the matter here is that the prophets *are directed by a clearly apprehended religious and moral idea which has become their own with the full cogency of an experience of reality, determining all that they are and feel and think and do.* It is precisely this spiritual enlightenment that prevents them from being ecstatics in the old sense. Their certainty is not founded upon ecstasy but upon the reception of the "word of Yahweh" (see below).

Regarded from a "formal" standpoint, then, the certitude of the great prophets depends upon something *experiential,* of a special and sometimes ecstatic nature. Ultimately this is the experience of God, as I have said.

If, however, we examine this experience more closely, we recognize that it is not to be identified with any and every experience of God. In itself the experience is an immediate datum of an irrational kind. An alien, intrinsically incomprehensible power grips and directs them. But the experience is not devoid of form

or content. It has a *content* which can be apprehended by the mind: it is the medium of a new *apprehension of God*: it *reveals* a revelational content. This can be seen already in Amos. When, looking back and reflecting upon the past (see below), he compiles the record of his visionary experiences, he brings out both the traditional and the new aspects of his experience of God. In the two first visions we have still the covenant-bound Yahweh of popular belief, the God who may punish his people, but who "takes it back" when the punishment threatens to destroy, and his people's cries of distress and intercessions reach his ear. In the three last visions Amos realizes that, the people being what they are, Yahweh neither can nor will forgive them again. The intermediate experience, which is not described and of which the circumstances are quite obscure, must have contained a call to pronounce sentence of death upon the sinful people.[1] Accordingly we may say that an intrinsically irrational experience of God is here the medium of a factual revelation and a vocational revelation with an entirely rational content—that is, a content which can be apprehended and fashioned by the mind.

It appears, then, that the content is the deciding factor which makes the prophets' experience an experience of God. The experience of an empty and more or less unutterable *mysterium tremendum et fascinosum* would not make the prophets essentially different from the common nabhi'; the ecstatic nebhi'im had purely "numinous" experiences, but these were of no value as revelations. What is merely "numinous" may just as well be "Baʿal" as Yahweh; it may just as well be "a lying spirit" as the spirit of Yahweh, and of this the great prophets are fully aware. The content of an experience makes it an experience of Yahweh, or rather, proves that it is one. In other words, the *certitude of the experience*

[1] Weiser (p. 70 ff.) recognizes that this is the theological content of Amos' visions, but he gives it an unduly marked and one-sided form by exaggerating the contrast. On this see T. Seierstad: "Amos-profetien i ljoset av nyare gransking," Teologi og Kirke, II, Oslo 1931, p. 111 ff.

depends upon whether it has a definite content, capable of being apprehended by the mind and tested by religious and moral standards. Through the experience and its elaboration in the mind a definite religious and moral image of God and, in modern language, a definite religious and moral life-ideal, emerge into consciousness as the compulsive and confirmatory power which attests the reality of the prophets' experience and call, no less than the truth of their message, the communicated word.

To avoid misunderstanding, however, I would expressly add that one can only distinguish in the abstract between the experience and its content; what the prophets experience—what makes them prophets—is the apprehension of God as a "Person" with definite attributes and definite demands affecting themselves as well as the people.

But the revelation of God which emerges in this way must obviously have strong associations with the prophets' general outlook and the specific ideas and emotions already present in their minds. They themselves are conscious of the link with the past and their forefathers' ideas of God[1]—conscious, too, of their place in a historical process of revelation. This, indeed, explains the fact that they can receive revelations at all.

If, then, we inquire as to the nature of this central, affective complex of religious ideas which is expressed in the experiences of the great prophets and gives them a partially ecstatic form, there can be no doubt of the answer. The story of Elijah expresses it in the clear-cut terms of a programme: it is the "zeal" or *passion for Yahweh Sebaoth*[2]—for his honour and recognition and unchallenged sway in the minds of men. But it should be observed that this does not mean Yahweh the popular covenant God of the national religion, but One who is both *holy and terrible* and *morally just.* This is the idea which is confirmed and given a deeper content by the prophets' experience, to become a fresh point of departure

---

[1] Cf. Am. 5, 25; Jer. 28, 8. [2] 1 Kg. 19, 10.

for the further revelation which is mediated in their prophetic message. The counterpart of this is the consciousness not only of the "uncleanness" of all "flesh," and the impassable gulf separating it from the deity, but of the awful concrete *sinfulness* of the *people Israel*, which constitutes a mockery of the holy and righteous God.

These are no vague feelings and ideas in the great prophets, but clearly apprehended thoughts rationally adopted by their minds. They are evidences not of "possession" and ecstasy, but of mental activity.

7. In point of fact the *rational element* in this mental process is very strong. Stated in a rather extreme form, we might say that the main thing here is not the experience of God *per se*, but what the prophets get out of it. Or, to put it in another way, the main thing is how their divinely directed personality reacts to the experience, converting an irrational, individual datum into a rational, social activity.

The prophets never dwell upon the actual experience of God: they only mention it in order to draw practical conclusions from it. In other words, they never allude to it for its own sake, but as something which they have elaborated by the rational activity of their reasoning, moral and religious personality. By a process of thought they first grasp the significance of the experience, then proceed, on the one hand to a rational apprehension of God and his nature, plan and demands, on the other to an existential estimate of themselves—an estimate which tells them that they have been created to be prophets[1] and to proclaim whatever is put into their mouths by the God whom they have apprehended. This is best exemplified, perhaps, in Amos.[2] He is not concerned with the visionary experiences, as such, in 7, 1–3. 4–6. 7–8; 8, 1–3; here, as everywhere else, a *related* vision is a vision that has been elaborated in the mind. With conscious artistry he has arranged separate visions antithetically in pairs, to illustrate a particular train

---

[1] Cf. Jer. 1, 5. [2] Cf. Weiser's book, pp. 295 ff.

of ideas. Grouped in this way they show us what his thought has extracted from them:—1. It is Yahweh's nature to forgive for a long time, but now he can forgive no longer on account of Israel's sinfulness; 2. the visions convey an imperative call to "go and prophesy against his people Israel" (7, 15)—a summons which Amos afterwards expresses in the memorable words: "when Yahweh has spoken, who can but prophesy?" (3, 8).

In fact, the best proof that revelation is subjected to rational elaboration is the manner in which the great prophets repeatedly endeavour to summarize the essentials of their conception of God and of true religion in a brief formula. "Seek not the places of the cult, but hate the evil and love the good and establish judgment in the gate," says Amos (5, 4–6. 14–15), uttering the words as his own. "Not sacrifice and burnt offerings but brotherliness and upright conduct," says Hosea (6, 6). And similar utterances are to be found in the others; see Is. 1, 10–17; Am. 5, 21–24; Mi. 6, 6–8.

8. The working of the prophet's mind may be clearly recognized in matters of detail as well.

Isaiah's call, in Ch. 6, seems to be a good instance of this. The vision ends with an unequivocal prediction that even the last remnant of Israel in Canaan will perish.[1] From the very first all that the prophet does is clearly intended to harden Israel, so that the people may rush to destruction with open eyes and ears. But this does not harmonize with what Isaiah says on other occasions. From his first appearance onwards he always expects that "a remnant will return" (7, 3); more than thirty years later he speaks of a remnant being graciously spared (1, 9), and Yahweh himself will lay the foundation stone of a new and faithful people in Zion (28, 16). Even some time after his inaugural vision the thought that his message merely has a hardening effect strikes him as something strange and incomprehensible, which he can only explain by supposing that Yahweh has poured out a "spirit of sleep" upon the people,

[1] The last three words of v. 13 are lacking in the LXX and are undoubtedly a later addition.

and has "covered their eyes" (29, 9 f.)—here, be it noted, it is again the prophet, not Yahweh, who speaks.

It seems fairly certain, therefore, that the thought of the hardening effect of his message only occurred to Isaiah as the result of a long period of unsuccessful endeavours to induce the people to believe (cf. 7, 4–13). Now, however, he realizes also that this must have been foreseen and willed by Yahweh, since his word cannot fall dead to the ground. It is actually part of his chastisement of the people's awful sins that they will become utterly hardened and incapable of escaping their punishment. Having won through to this conviction by meditating in thought and faith on his experience of God and his call, the prophet unconsciously interpolates it into his account of the call itself. For anything that subsequently proves to be Yahweh's plan must have been embodied in the call which first revealed his plan.

Even Amos is not content to repeat the divine communications in what may be termed an impersonal, "objective" way. The prophet's mind works upon the revelation, drawing logical inferences from the words received and from the whole conception of Yahweh and his plan conveyed therein; then he proceeds to weave these conclusions into his utterances, giving them the same weight and authority as Yahweh's word itself. A good example of this is Amos 5, 4–6. 14–15. Nowhere in Amos do we find a direct *word of Yahweh* with a call to repent in order to escape the extreme penalty.[1] The call to repentance is everywhere given in Amos' own words, in form as well as substance;[2] and the hypothetical "may be Yahweh will show mercy to the remnant of Joseph" supports this view. But to Amos himself it is all just as much an

---

[1] The versification shows that v. 4 b is not original, but a redactional expansion of the introductory formula, duplicating in content v. 6, where the prophet himself is the speaker. I would especially emphasize that its deletion on grounds of style makes no factual difference to the substance of Amos' prophetic message, since the thought is expressed in nearly identical words in v. 6.

[2] Am. 5, 4–6. 14–15.

authoritative message from Yahweh, introduced by the usual introductory formula, "thus saith Yahweh." The words are the prophet's, the thought is rooted in his experience of God, and therefore the whole utterance is a revealed message.

Another good example is Jeremiah 5, 1–9. As a whole this poem is couched in the prophet's own words, describing his experiences in Jerusalem and (rhetorically) inviting his hearers to go and see for themselves that what he says is true: there is not one who is mindful of the will of Yahweh. On this account he threatens manifold evils. But by his experience and intuition of God he knows that the eyes of Yahweh cannot endure the sight of so much impurity and sin, nor tolerate such a people; accordingly the prediction of punishment unconsciously assumes the form of a direct word of Yahweh, the prophet putting into Yahweh's mouth what he *knows* would be said by a holy God in such circumstances. That which rises spontaneously in the mind as an inspired word of Yahweh, and that which follows rationally and with logical cogency from the prophet's belief in God and the moral ideal (the will of God) are alike the authoritative, divine word.

Such formal distinctions implying no factual difference in content or authority are frequently met with in the prophets. They afford evidence of the strong rational element in their experiences.

Another proof of this is the intentionally *artistic form* frequently given to the prophecies, with regular stanzaic structure, refrains,[1] all manner of far-fetched plays on words,[2] &c. Probably this indicates that in most cases the inspired word only received its proper elaborated form at the time of its public utterance. In Isaiah's parable of the vineyard (5, 1–7), for instance, the allegorical, poetic form seems to be entirely due to a later, conscious literary effort; the real word of Yahweh is the sentence of judgment in v. 5–6, where we find the traditional metaphor "Yahweh's vineyard" (applied to Israel) which inspired Isaiah's allegorical poem.

---

[1] E.g. Is. 9, 7–20; 5, 25–30. [2] E.g. Mi. 1, 8–16.

9. The clearest proof of the rational element in the experiences of the prophets is their attitude to "*the word of Yahweh.*" This brings us to the second main reason for their rejection of professional nebhi'ism, apart from their dislike of unrestrained ecstasy: the profound moral distinction between the nabhi' and the great prophets.

The usual expression for the prophets' experience is: "Yahweh's word came to me"—better, "became an active reality in me" (*d^ebhar yhwh hāyāh ēlai*). Equally common, perhaps, is the expression: "Yahweh said to me." Occasionally we have: "Yahweh revealed himself in my ear."[1] We have seen that when the prophets say "Yahweh showed me," "I saw," and the like, they do not imply the outward vision "face to face" of metaphysical realities. It would likewise be wrong to infer from references to the speech and words of Yahweh that the prophets mean audible, external and real speaking "face to face"; in fact the Old Testament expressly denies that the revelations of the prophets assumed any "mythical" form of this kind, which was only vouchsafed to Moses in the dim past.[2] Voices heard with the outward ear in visions or "visions of the night" are very rare in the prophets.

A "word," *dābhār*, means something more in Hebrew than what is audibly spoken and perceptible by the senses. It is a "thing" (one of the meanings of *dābhār*), a reality of some kind. A "word" is an effective exercise of power, an act.[3] The statement that Yahweh "speaks" means that he brings something to pass.[4] And this is true of the prophetic "word" as well.[5] A thought, too, is a "word"; thinking is "speaking in one's heart."[6] By using the expression "Yahweh's word came into existence within me" the prophets explicitly indicate that they are conscious of the fact that inspiration and revelation is something that takes place in their own soul. Yahweh speaks in the *heart* of the (true) prophets.[7]

---

[1] Is. 22, 14. [2] Num. 12, 6ff.; Deut. 34, 10.
[3] Cf. Is. 9, 7; Ps. 147, 15. [4] Ps. 33, 9.
[5] Cf. Jer. 5, 14; Is. 55, 10 f.; 40, 8; Jer. 23, 29.
[6] Ps. 14, 1. [7] Jer. 23, 26.

The reference is to what has been called "inward perception" (Wahrnehmung):[1] all of a sudden the thought or image or "word" *is* in their consciousness—is there as a life-directive reality and operative power which has to be translated into speech and action: which has to be obeyed because it possesses an authority deriving not from the messenger, but from the sender. It is *Yahweh's* word, however much its form may be due to the prophet.

Here, however, the difference between the older nebhi'im and the great prophets comes out very clearly. The nebhi'im believed that everything they "heard" or which welled up in them when they were in ecstasy, was the word of Yahweh, even if the spirit had only given them "lying words."[2] But the great prophets know perfectly well that "words" can come to them which are nothing but "visions of their own hearts."[3] Accordingly they lay down certain criteria of the *true word of Yahweh*.[4]

No importance is attached to the purely external test furnished by the fulfilment or non-fulfilment of the prophecy.[5] The prophets saw only too often that their prophecies were not fulfilled, or were not fulfilled in the way they had said and expected. Nevertheless they insist that they speak the word of Yahweh.[6]—Undoubtedly the extraneous character of the experience means *something* to them: once the word has risen to their lips, complete in its artistic, rhythmical form, they see a proof of its genuineness in the fact that it comes from above. They do not feel that they have made it: they have only waited for it.

But evidence of this sort may easily be deceptive. The *content* of the word will afford a more reliable test. In the early prophets there is no marked conflict between what they feel or wish and what the "word" says. The later prophets, however, especially

---

1 See J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, 1923.

2 1 Kg. 22, 22. 3 Jer. 23, 16.

4 See my paper, mentioned above p. 277, note 8.

5 Jer. 28, 9, cf. 17, 15; 12, 1 ff.

6 Is. 5, 19; Jer. 17, 15; Hab. 1, 12 ff., cf. Is. 8, 16—18; Mi. 7, 1—7.

Jeremiah, often recognize that Yahweh's word runs entirely counter to their own wishes and natural bent.[1] And from this they learn, not without inward suffering, the bitter truth that Yahweh's word may be known by the hammer-like force with which it breaks down the resistance in the prophet himself. The word comes differently and is different in its content from what they expect or desire; but this may be the very thing that proves it to be Yahweh's word.[2] His word is that which is unexpected, extraneous, irrational, seemingly foolish; in concrete cases which appear to demand something quite unreasonable of the prophet he "perceives that it is the word of Yahweh."[3] Possibly Jeremiah was the first to recognize this clearly, but the earlier prophets certainly have a feeling of the same thing.[4]

In all such cases, however, the ancients meant that also malign powers might be at work. How, then, can the prophet be sure that the thoughts which come to him are Yahweh's word? There is no doubt of the answer: he knows this from the *clear, intelligible moral and religious content of the word.*

The prophets affirm that they "know" Yahweh.[5] And to the Hebrew "knowing" certainly does not imply a merely theoretical activity. To "know wisdom" means to practise it; to know Yahweh means to do right in a religious and moral sense[6]—and that, again, is the same as "wisdom."[7] Hence the "knowing," the "wisdom" presupposes good sense, understanding, and above all intelligent grasp of the connexion between right action and a happy life. The irreligious and unrighteous man is a "fool." Where there is no understanding there is no knowledge either.[8]—Conversely, the incomprehensible cannot be "known"; since it cannot be understood, no one can

---

[1] Am. 7, 2. 5; Is. 6, 8 ff.; Jer. 1, 6 f.; 12, 1—5; 14, 11; 15, 1 f.; 15, 10—21; 16, 1 ff.; 17, 16; 28, 6. 12 ff.

[2] Jer. 23, 29. [3] Jer. 32, 8 ff.

[4] Cf. Am. 7, 1 ff.; Is. 6, 11: 28, 21; 29, 14.

[5] Cf. Hos. 4, 1. 6; 5, 4; 6, 3. 6; Jer. 2, 8; 5, 3; 8, 7; 9, 2. 5; 22, 16.

[6] Jer. 22, 16. [7] Job 28, 28 [8] Cf. Prov. 30, 18.

have that intimate grasp of it which is an essential meaning of the Hebrew word "know." The fact that a being is knowable implies a reasonable uniformity and consistency in his conduct. Doubtless Yahweh is incomprehensible in himself,[1] but his relations with mankind reveal the law of his nature, which is holiness and justice.—And the word of Yahweh must conform to the same standard.

The word must have a clear rational import, otherwise it cannot be "apprehended." Ecstatic stammering speech, glossolaly and the like, have no value in the reforming prophets' eyes as divine utterance.[2] From time to time they speak of their prophetic message as "direction" or "instruction"—*tôrāh*[3]—in the right conduct which is well-pleasing to God; or as *tᵉʿûdhāh* "(instructive and evidential) admonition."[4] As such, and not as "divinations,"[5] their predictions deserve credence. It is not the reforming prophets' knowledge or intuition of coming events that makes them prophets, or moves them to lift up their voice, but rather their perception of the sinfulness of the people, which cannot go unpunished by a God who is holy and just. Starting from this conviction they infer what will, and indeed must, happen if God is God.—But the *tôrāh* is just the guide to *right* conduct that is needed. The word of Yahweh must have a religious and moral content, otherwise it is not his word. A prophet who prophesies "peace" to such an ungodly people as Israel can only be a lying prophet—his words *cannot* be Yahweh's word.[6] The true prophet is not one who possesses the ecstasy-producing spirit of Yahweh; he may be recognized by his possession of moral judgment and the courage to denounce the people's sins.[7] The word of Yahweh bears the same character; and this enables the prophet to know that it really comes from him.

---

[1] Cf. Is. 28, 21. [2] Cf. Is. 28, 10–13.

[3] Is. 1, 10; 5, 24; 8, 16; 30, 9; 42, 4. 21; Jer. 6, 19. [4] Is. 8, 16.

[5] It is significant that they hardly ever call their utterances *nᵉbû'āh* "divination" or *massā'* "oracle." The headings in Is. 13–23 are secondary.

[6] Jer. 6, 14; 28, 8. [7] Mi. 3, 8.

We see, therefore, that the great prophets apply a *rational, religious and moral standard* to the secret experiences which come to them, testing these experiences by their moral and religious ideal. Only that which conforms to their ideal is accepted as the word of Yahweh.

10. It follows from this that the great prophets are very far from being passive instruments of their ecstasies and hallucinations, or mechanical receivers for supernatural revelations of God. Their minds are at work, not only in the depths of the subconscious, but in their conscious thought as well. Even their "watching," "waiting" and recollection are forms of mental labour.

The prophets are religious and moral *personalities who weigh and judge rationally.*[1] Nothing that takes place in them is independent of the core of personality. The "word" which comes to them, the "compulsion" they are under, is no outward, despotic and extraneous pressure, but an *inner imperative* which is one with their personality—their religious and moral ego. With their will, emotion and intuition they endorse the message Yahweh gives them, recognizing its moral and religious cogency. When that mark of genuineness is lacking, they recognize no message at all.

It is evident, too, that the teaching of the different prophets bears the impress of the individual prophet's personality, as regards both the content and the form. In Amos "justice" occupies the foreground; in Hosea we have the spirit of brotherhood. In Isaiah Yahweh's demands are summed up in belief, trust; and in Micah they are tantamount to humble walking with God. In Jeremiah echoes of his inner struggle with the word are heard in all his teaching; while Amos identifies himself with the word of judgment, and Deutero-Isaiah throws himself as whole-heartedly into the

---

[1] The fact that the prophets are ignorant of the modern concept of "personality" and do not judge themselves by this standard—they do not speak of themselves at all—does not affect the argument and does not prevent us from using this concept in our description and estimate of them. Cramer's failure to see this is the fundamental defect of the plan and method of his book.

pathetic joy with which he announces the coming salvation. Each of these prophets speaks in his own style and reveals his own individual temperament.

Being an independent personality, the prophet must possess *personal qualifications* for the prophetic vocation—a special religious and moral disposition. It is not enough that he should be called; he must also be consecrated to speak the word of Yahweh, be taken out of his natural environment among the "unclean" people, and redeemed from sin.[1] He must be "fashioned" in his mother's womb, spiritually created and moulded into a prophet after Yahweh's own mind; once this has been done, his youth and inexperience as a speaker do not matter.[2]—What makes a prophet truly a prophet is his possession of the proper moral and religious sense and power, coupled with ability to give lucid, rational expression thereto;[3] whereas the moral aberrations of the ordinary prophets—harlotry, lying, drunkenness, avarice, &c.—are incontestable evidence that they are "lying prophets."[4] He alone can be a prophet who has the moral insight and courage to tell Israel of its sin;[5] who does not "strengthen the hands of the evil" by his predictions, but ruthlessly "calls evil evil and good good" (Hertzberg), and is able to give intelligible expression to his convictions, at which he has arrived through his "understanding" or *ratio*.

11. If we set out from the experience and apprehension of a moral God and ruler of the world, the subject matter of the prophets' teaching is, as it were, a foregone conclusion. God being what he is and Israel what Israel is, the prophets must needs be prophets of judgment. Here, however, we are up against the much debated question as to whether the point of departure for the prophets' denunciations of judgment is political acumen, or an intuitive anticipation—possibly a supernatural knowledge—of impending calamities, or the glaring contrast between the state of the people and the religious and moral ideal. To this question we must answer

[1] Is. 6, 5–7. [2] Jer. 1, 5–8. [3] Mi. 3, 8.
[4] Jer. 23, 14. [5] Mi. 3, 8.

that none of the explanations suggested really goes to the root of the matter. The question is not correctly stated, inasmuch as it keeps within the bounds of psychological and historical causality, without penetrating into the territory where the "laws" of causality are no longer applicable. The real point of departure is a new experience of God and the knowledge thus communicated. If, however, we notice where the main emphasis lies in the prophecies (i.e. in their motivatio), there is no doubt that the revelation of God as a *moral* God is the great fact that illuminates both the present and the future for the prophets, giving rise to all their subsequent intuitions and insights. It is the central idea in the prophetic revelation—may it even be quite correct with Weiser[1] to emphasize their experience of God as the strange, the different in kind, He, who is *not* such as the Israelites believe him to be.

[1] A. Weiser, Amos.

Saikaku's "Life of a voluptuous woman," Second Book.

By

J. Rahder, Leiden.

Introduction.

Two recent publications, "Vie d'une amie de la volupté" by G. Bonmarchand,[1] and "Fünf Geschichten von liebenden Frauen" by W. Donat[2] encouraged me to take up the arduous task of translating the second book of Saikaku's Kōshoku ichidai onna, generally considered the best realistic novel of the Tokugawa-period[3] (1600–1868). That courage is needed will become evident when we recall the circumstance that Saikaku's "kōshoku" (erotic) works were suppressed by the Japanese government of his own day and that even after his death till now complete editions have been prohibited. Secret non-expurgated editions, limited in numbers of copies and privately printed and circulated, existed in Tokugawa days as they came out afterwards. My translation is based upon such a privately circulated complete edition, namely "Shinsen e-iri Saikaku zenshū," compiled by Ishikawa Gan (Iwao) in 1922. This edition contains wood-engraved genre-pictures[4] (*ukiyoe*) usually illustrating 3 leaves out of the 15 to 25 leaves, constituting one "booklet" of the class of Japanese literature, called "ukiyozōshi": pamphlets with stories of the fleeting world. Five such booklets

---

[1] Jubiläumsband, herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Teil II, p. 270 sq. Tokyo 1933. Abbreviated: Bonmarchand. Translation of the first book of Saikaku's Kōshoku ichidai onna.

[2] Jubiläumsband. Teil I, p. 263 sq. Translation of the 3rd book of Saikaku's Kōshoku gonin onna.

[3] K. Florenz, Geschichte der japanischen Literatur. 1909, p. 492.

[4] The Yedo-edition (1687) of Saikaku's first novel "Kōshoku ichidai otoko" was illustrated by the famous ukiyoe-painter Moronobu.

usually made up one volume of worldly-minded, frivolous tales, as for instance the two outstanding erotic publications of Saikaku: Kōshoku ichidai onna (life of a voluptuous woman) and Kōshoku gonin onna (five stories of voluptuous women).

Ibara Saikaku was the usual pen-name of our author; his real name was Tōgo Hirayama. He was born in a wealthy Osaka merchant family in 1642. After his wife died young, he entrusted his business to a clerk and roamed about Japan. His first publication, a collection of *haikai*[1] (verses of 17 syllables), came out in 1666. A few years later he learned the art of writing these epigrams under Sōin Nishiyama (first documentary evidence of this literary affiliation dates back to 1675). Saikaku was the first Japanese who organized so-called *yakazuhaikai*-performances, contests of poetical skill. The winner was the poet who could write down more epigrams than any other entrant in the course of one day before sunset. Saikaku won in the first Japanese epigram-tournament, held in Osaka on May 25, 1677, by writing down 1600 *haikai*, published afterwards. Spurred on by rivals in other parts of the country, he set a record in the epigram-competition held in Osaka on May 7, 1680, by writing down 4000 *haikai*. His extraordinary poetical training influenced the " imagist " style of his erotic novels: a succession of vivid momentary close-ups, a juxtaposition of loosely connected flashes of sharp observation, an ever changing kaleidoscopic series of transitory, variegated scenes. After the death of his *haikai*-master Nishiyama in March 1682, Saikaku's literary production was mostly in prose, although he did not lose his poetical talents, as is shown by the fact that he is said to have composed 23,500 epigrams within 24 hours on the occasion of a tournament in Osaka on June 5, 1684.

His first novel, Kōshoku ichidai otoko[2] (life of a voluptuous man), published in 1682, describes the adventures of a tramp and

[1] See A. Miyamori, An anthology of *haiku*. Tokyo 1932.

[2] Summary in the literary histories of Japan, published by K. Florenz (1909) and W. Gundert (1926).

Jack of all trades, who pretends at the age of 54 to have enjoyed the love of 3740 women and 725 boys. In 1685 a collection of *jōruri* (a kind of ballad-drama) from his hand came out under the title "Shōchikushū." Next year followed the novels,[1] in which the amours and love-affairs of women occupy the centre of the stage. Following the example set by Bonmarchand and Donat my present translation is a contribution to the knowledge of this part of Saikaku's literary output, counted by the Japanese among the master-pieces of their literature. As Saikaku had depicted up to 1686 largely the manners and customs of bourgeois (*chōnin*), he completed his picture of contemporary social life by publishing in 1687 a "mirror" (*ōkagami*) of the homosexual practices of the nobility. On the other hand, the noble qualities and loyal service of the *samurai* are brought prominently forward in his novel "Bukegirimonogatari" (1688). In the same year came his "Nippon eitaikura," setting forth the routine-business of a typical Osaka merchant and giving economic and financial advice as to how to become rich. A posthumous collection of erotic stories was published in 1693, the year of his death, under the title "Saikaku okimiyage" (Souvenir of Saikaku).

The frame-story of our "Kōshoku ichidai onna" is as follows:[2] An old woman, having retired from the world, relates her experiences to two young men in her cave-hermitage. The first person singular of pronouns and verbs in the following translation refers to this woman, the heroine of "The life of a voluptuous woman," who withdrew from society and contact with others, after having tasted the bitterness of a wandering life. A mere enumeration of her successive occupations will give an idea of the exceptional wide range of her experience: servant of a court lady, concubine of a feudal lord, regular prostitute of all ranks, concealed mistress of monks in a monastery, professional scribe, lady's maid in a merchant family, lady-housekeeper, wandering nun (singing prayers), temple-

---

[1] Kōshoku ichidai onna and Kōshoku gonin onna.

[2] Florenz, l. c. p. 490; M. Revon, Anthologie de la littérature japonaise (1910), p. 352. Bonmarchand, p. 270.

prostitute, ladies' hair-dresser, assistant, nurse, needle-woman, servant at table, brothel attendant, waitress in a teahouse, instructress, legal wife, a flirt, servant in a small inn, seller of needles, procuress in a brothel, street-walking prostitute, beggar-woman. At last, having passed the age of 65, she worshipped in a Buddhist temple, where she identified in a vision the faces of her innumerable lovers with the images of the 500 *arhats* (saints) in the temple. At that moment she was finally converted to Buddhism, and, after an attempt to commit suicide, led henceforth a secluded life.

The task of translating Saikaku's novels is made particularly difficult by his predilection for short, vaguely suggestive, incoherent and ambiguous sentences, similar to enigmatic epigrams, and by his intentional or accidental misuse of Chinese characters. His sentences are not linked by conjunctions; every clause forms an independent, crystallized unit of thought, conveying a fresh, immediate, perfectly rounded-off mental picture. Punctuation is missing; subordinate and main clauses are usually not distinguished. He uses preferably personal pronouns like *temae* and *onore*, meaning both the first and second person singular—leaving it to the reader to choose the meaning fitting in the context. Subject, object, predicate, even negations are frequently left out, leaving it to the overburdened reader to add the indispensable missing parts of speech. The subject changes often and imperceptibly in the same sentence. The objective world engrosses the mind of the author to such an extent, that his own feelings are eliminated. The fact that Saikaku had so many imitators and admirers may perhaps be explained by considering him an extreme case of Japanese quick sensibilities, last year ably discussed by G. Bonneau in his " La sensibilité japonaise " (Tokyo 1934).

I have greatly been helped by the translation of " Kōshoku ichidai onna " into contemporary colloquial Japanese by Mikihiko Nagata (fifth volume of " Gendaigo Saikaku zenshū," Tokyo 1931), although I did not always agree with his interpretation of the text. Of much use has been a Japanese commentary to a part of the 2nd book, written by Prof. Nose (Tokyo). I have been handicapped

by not having access to the two printed Japanese commentaries: 1) Rinkō kōshoku ichidai onna by Tobio Mitamura; 2) Kōshoku ichidai onna gōhyō, published in the review "Mezamashigusa" in 1897.

Life of a voluptuous woman, Second Book.

First Chapter.

Prostitute of middle position.[1]

A proud attitude is the seed of swift punishment. I have been degraded to the rank of tenjin.[2] *I had a friend who lost his fortune by speculative buying of large stocks. The way of the world is universal change. (Introductory poem.)*

A rare sight at the gate of *Shimabara* licensed quarter (in *Kyoto*): along the new narrow road, leading to the *Shushaku*-gate, a horseman arrived, carrying on his *Ōtsu*-horse two 16 gallon barrels, filled with *sake* (rice-wine). He had on vertically striped wadded cotton clothes and was wearing a short sword without sword-guard. His head was covered with a broad-rimmed hat (made of split bamboo); he held the reins in his right hand, the whip in his left hand. He proceeded leisurely in the direction of the brothel-restaurant[3] *Maruya* belonging to Mr. *Shichizaemon*, preceded by an attendant, who led his horse and handed a letter, containing the following message, to the servant at the door: "As the bearer of this letter comes to *Kyoto* from *Murakami* in *Echigo* (name of a province) in order to have a good time in brothels, please entertain him well. As he expects to visit *Osaka* after enjoying himself in *Shimabara*-quarter, please send some one from your house to accompany him to *Sumiyoshiya* or *Izutsuya* (names of brothels in *Osaka*). I request you to treat him well in everything, as if he were myself."

The sender of this letter of introduction was a man of influence in Echigo, a familiar guest of the former *tayū Yoshino* (her successor was the heroine of this novel), a nowadays rare *daijin* (prodigal

patron of prostitutes). His expenditure in *Maruya* brothel-restaurant[3] had been sufficient to pay the expenses of building an upper story. Having read this letter of introduction the servant at the gate said affably: "Please, come in" and ordered the footman to lead the horse away. Judging from the manners of the horseman, he did not make at all the impression of a pleasure-seeking prostitute-hunter. The servants at the entrance of *Maruya*-restaurant,[3] used to the customs of the capital, asked him suspiciously: "Do you want a prostitute?" The rustic patron, making a wry face, saying: "I'm quite capable of buying one," threw a purse on the floor, opened it at once (it contained more than a gallon oblong gold coins[4]) and distributed at a time when even tips of one *bu* were not given handfuls of those coins among the servants.

They thanked him, thinking: "What a good luck in such an unusually cold evening (i.e. times of being pressed for money); we will go to the pawn-house to redeem our pawns."

When the manager invited the guest to drink a cup of *sake*, he replied: "Being used to *sake* of my native province, I don't like other kinds of *sake*. As I am going to have a good time as long as the two barrels of *sake* which I carried on my horse from faraway *Echigo* will last, please allow me to economize as much as possible and to drink it alone." The manager said again: "If you do not like the *sake* of the capital, you will probably dislike its soft courtesans too. Which courtesan do you like? First of all show our guest the *tayū*." The patron said laughing: "No, I am indifferent as to bedding and the character of the prostitute. I do not care to *see* first the *tayū* unequalled in beauty by anybody else in this quarter; please call her here at once." "But only to amuse you [I'm going to show them]," the manager replied and, going with his guest to the veranda [show-room where prostitutes were chosen by the guests?], he showed him all his prostitutes in their evening-dresses. The manager told his guest the name of every prostitute, pointing at them by means of a gold or silver round fan. Intentionally he did not tell his guest who was the *tayū*, but

pointed at her with a gold fan, whereas he pointed at the *tenshoku* by means of a silver fan. This was a clever method.

At the time that I was called *tayū* in that brothel, I was very proud of my ancestors not being people of low condition. However, the guests did not know about days gone by, whether I had been the daughter of a court-noble or the child of a rag-picker.[5] I was especially vain of my good looks. I did not even speak to a naïve guest whose tricks were too simple and apparent; taking an arrogant attitude I did not see him off [as is usual in Japanese brothels] at the hour of parting, when the cock crowed. As I received all guests with a nonchalant and tired air, I was of course held in bad repute. Consequently, I had less to do (fewer guests), and, as the proprietress could no longer stand it, she decided, after having consulted her council, to lower my rank to that of *tenjin*. From that day onwards no maid-servants[6] waited upon me; the bedding changed also: instead of the 3 mattresses given to a *tayū* I received now only two. The lower servants did no longer bow to me; I was no longer addressed as "sama" (title of *tayū*) but as "dono" (title of *tenjin*). I could no longer claim the best seat in the seating order. Many times a day I had occasion to regret my degradation. At the time that I was *tayū* I did not pass even one day in our lodging-house.[8] Through the good offices of my procuress[7] guests engaged me at that time even 20 days in advance. Daily invitations reached me from 4 or 5 tea-houses; messengers (*hitobashi*, literally human bridges) were running for me from one tea-house to the other. I went from one place to another busily engaged in welcoming and seeing off guests who passed continually to and fro. But nowadays (in the condition of *tenjin*) accompanied by only one young servant-girl (apprentice-prostitute: *kamuro*. Bonmarchand, note 34), I had to mix modestly (so that even the noise of my steps could not be heard) with the big crowd of prostitutes. The guest from *Echigo*, who loved me at first sight, said referring to me: "I want this girl." But the manager of *Maruya* replied: "That girl was degraded to-day to the rank of *tenshoku*." The guest said: "As I am only used to

luxury in my native country, I do not want a prostitute who does not have the rank of *tayū*. As that girl is not equalled in beauty by any other prostitute among the many I have seen, some secret defect must have occasioned her degradation to *tenjin*."

Against my will such unfavourable rumours spread. Till yesterday (day of degradation) I received guests I hated. Though my neighbours (in the brothel) saw that I was busy with a guest in a room, I allowed them to disturb us. At another time I dropped the cup filled with *sake* which I had been taught to hold in the hand. Such unspeakable things I did, but from the day of my degradation onwards I was afraid of incurring the displeasure of my guest, even after lying down with him, and I did everything in my power to please him. I dressed quickly and economized incense[8] (used for perfuming the air in brothels), not burning it wantonly. When the man-servant, charged with tidying up the bed-rooms, called once or twice: "Your bed is ready upstairs," I went quickly (literally with light hips) to the bed-room. The proprietress of the brothel, standing just before the door of the bed-room, asked the guest: "Can you lie down?" and said to me: "Lie down at once." Going down the stairs she said promptly over her shoulders: "Put out the candles (exclusive privilege of the *tayū*) here and light an oil-lamp (proper lighting for a *tenjin*). I ordered the maid-servant to bring this raised gold-lacquer nest of boxes filled with side-dishes (accompaniments of *sake*) to the large room (of the *tayū*), but some one has been so clever (ironically used for 'stupid') to bring it to the guest upstairs." Scowling at the maid-servant, being aware of the mistake made, she said this, not caring whether my guest heard her parting remark. As a prostitute has no influence, I felt thus in a thousand ways that my position had changed (from *tayū* to *tenjin*). When I dropped asleep, still hearing other disagreeable remarks of the proprietress, I was awakened by my guest. After allowing him to have sexual intercourse as he liked, he asked me affectionately about my personal circumstances. Hoping to receive money from him, I told him everything and naturally we threw off

reserve. I requested him to pay my January-purchases (exceptionally high in that month) and was very glad as he consented for the most part. When he came for the second time he became my intimate friend, and at the time of parting I saw him off as far as the gate of the licensed quarter, where I waited till he vanished from sight. Afterwards I sent him a letter of 3 pages, entrusting it to a messenger. At the time I had the rank of *tayū* I did not send word even to guests who had become my intimate friends by calling on me 5 or 7 times. My maid-servants[6] or procuress used to draw my attention by saying: "Please write a letter to Mr. so-and-so." Waiting for a moment that I was in a good temper, they rubbed the ink-stick on the ink-slab and brought me beautiful letter-paper (*hōsho*. Bonmarchand, note 86). I scribbled at random a stereotyped letter, had it folded and tied (refers to an old Japanese method of closing a letter) by servants, wrote the address and laid it aside nonchalantly. The bowing servants thanked me respectfully. I gave the letter (literally: reply), reading: "I hope really you will love me in future as you did in the past, &c." to my maid-servant (ordering her to bring it to my guest) and tipped[9] my procuress 3 *ōban* (gold-coins of 10 *ryō*. Bonmarchand, note 49).

At the time I had the rank of *tayū* I possessed plenty of gold and silver, so much coveted by the world, and gave it away ungrudgingly to everybody serving me. A *tayū* cares just as much about giving away money as people in a gambling-place care about copper-coins. But being degraded to *tenjin* I was poor and even when I asked for money, suppressing my feelings of shame, it was of no avail. Generally speaking, those who spend more money on prostitutes than they can afford are bound to squander their fortune. Men possessing a working capital of more than 500 *kwamme* (1875 kg.) silver are able to buy a *tayū*. Men possessing up to 200 *kwamme* silver have no difficulty in buying a *tenshoku*. Men possessing up to 50 *kwamme* must put up with a *kakoi*. Men living in idleness without putting their capital to work cannot even afford to frequent a *kakoi*. Thinking of the world at that time (I remember that)

there were many men not being able to continue frequenting prostitutes more than half a year, thoughtlessly going on the spree, ruining themselves by paying usurious interest of 20 and 30%, annoying their employers and relatives by requests for loans. Thinking of cases like that, how was it possible to have genuine amusement in licensed quarters? This fleeting world is made up of all sorts of things!

During the time I worked as *tenshoku* I had 3 habitué guests, on whom I relied. One of them was an Osaka merchant, who lost his fortune by cornering betel-nut. Another was financial backer of a theatre and suffered heavy losses. The third failed in working a silver-mine. Within 24 days all three failed; their letters ceased to arrive in the quarter, and I became lonely. Moreover, in the month when frost falls, unfortunately a tumour as large as a millet seed arose gradually under my ear and afflicting me made me unsightly. On top of that I contracted epidemic influenza; my black hair thinned out, and, as men turned their back upon me even more than before, I hated myself and abandoned the mirror in which I used to look every morning and evening.

Second Chapter.

Various women of a licensed quarter.

There is nothing so interesting in the world as serving all sorts of guests as kakoi *for half a night. Bidding farewell in a tea-house, saying good-bye in a room of the lowest prostitute (*tsubonejorō[2]*), taking leave of a servant being sorry to part. (Introductory poem.)*

By pointing to a short sword absolutely every townsman is brought to reason (pacified) without any quarrel or dispute. As nobody except a knight (*samurai, bushi*) is allowed to use swords, the weak man will always be defeated by the superior power of the strong man and made his laughing-stock. As people are afraid of drawn swords, a knight may walk alone in the darkest night.

As prostitutes are fond of licentious men of the Don Juan type, they do not mind to sacrifice their lives for dashing gallantry's sake, when a fight occurs started by a knight who challenges somebody touching the point of his scabbard. Saying: "I am a prostitute" I was always, day and night, firmly determined to sacrifice my life on the spot (literally: without leaving my seat) for the sake of justice, but, though fallen into such a miserable condition, I could not die without a companion. Having regretted formerly my degradation from *tayū* to *tenjin*, now I fell still lower to the status of *kakoi*. While working as *kakoi*, my former cast of mind changed strangely enough into the disposition and temper of a *kakoi*. When I was called for the first time to a guest, I was very happy to sell my service once more. If he cancelled his original engagement, before I had seen him, and called me later on one of my holidays,[10] it was very unpleasant for me, but I went all the same hastily to the tea-house (*ageya*[3]), where the man-servant made this nasty remark: "*Kakoi*-prostitutes are ordered to come at once to the tea-house accompanied by the messenger who called them. To make only one's toilet, as is the ugly habit of bad prostitutes, is loss (of time and money). Your guest is certainly not going to pay 18 *momme*, or even 9." I felt full of pain as he shouted this in a loud voice. As the proprietress pretended not to see me and did not speak a word, I felt embarrassed and went to the kitchen, where the proprietor of the tea-house near the *Tanba*-gate (of *Shimabara*-quarter) happened to be. He told me to go upstairs, and with one hand played around my buttocks. Somewhat angry I entered the drawing-room, where I saw some rich patrons with the *tayū*. The *tenjin* waited upon their companions. I was called to mix with four or five young men, employed as jesters, without any indication whom I had to consider as my companion. Sitting down in the humblest seat I received the *sake*-cup when there was no drinking-partner (who offered me the cup for a drink). Although I did not drink *sake* at all, nobody noticed it or entertained me. Soon afterwards I offered the cup to my neighbour, the *taikojorō* (prostitute amusing

guests by playing music. Bonmarchand, note 89), and waited impatiently for nightfall. When I lay down on my bed consisting of only one mattress[3], I found a young man of too smart and chic manners, undoubtedly an (assistant of the) barber of the licensed quarter. This man learned with much difficulty only the methods of amusement of the (low class) brothels situated in *Kopporichō* and *Kamihakken*; his behaviour in bed was funny. I took off my sash (*obi*), uncovered the forepart of my body and placed toilet-paper[11] within easy reach of my hand. Probably to show his wealth, my guest drew the lamp close to his pillow, drew from his purse one golden *bu*[4]-coin and 30 silver *mameita*-coins (in the form of balls, not uniform in size and weight), and showed them to me while counting them repeatedly. To whatever this unbearable fellow said to me I did not reply, but telling him that I felt suddenly pain in the stomach, I turned my back on him and dropped off to sleep. The man did not even think of questioning me (Nagata's modern Japanese version reads: "I turned my back on him so that he could not find an open place to lie down"), and saying: "My awkward hand is medicine for that," he massaged me till daybreak. Just at the moment that I took at last pity on him, and facing him drew near in order to enjoy cheerfully sexual intercourse, the voice of the rich patron was heard saying (to my guest): "Daybreak is near; go home before me; the barber's customers cannot wait." As we were roused so bluntly, my mood changed on hearing this, and realizing that my guest was indeed the barber's assistant I supposed him to be, afraid of making my bad reputation still worse by keeping company with such a man, I rose promptly, and we parted.

Although the way of living of a prostitute distressed me at the time I served as *tayū* and *tenjin*, I did not feel it was *so* bitter, but in the position of *kakoi*[3] I realized that things were much worse than they used to be. I hated boorish fellows; I did not meet second rate guests; and even when I met by rare chance a refined connoisseur,[12] there was from the beginning, when we went to bed, no

charm in the love-affair (according to Nagata's version: "as my partner looked down upon me, there was no charm from the moment of entering our bed-room"). As my guest said very impatiently: "Take off your sash," I replied in a consequential manner: "There's no hurry. You passed nicely 10 months in the womb of your mother ..." Before I had finished, my guest interrupted: "Pregnancy begins now, but since the age of gods (prehistoric times) a repugnant prostitute is hateful." He came quickly to me to have sexual intercourse. When I made objections to this, his face seemed to express: "It's not difficult. Get out at once. I'll call another prostitute." I was afraid of this man, but still more of paying the fine for (one day) idleness.[13] Saying instantly in a coquettish manner: "I think you are a refined connoisseur,"[12] I continued: "Your favourite prostitute (literally and ironically: your enemy), knowing about your licentious conduct (buying *kakoi*-prostitutes), picks jealous quarrels with you; I don't know anything about it (and refuse to become your partner)." These words were necessarily the last I spoke in the position of *kakoi*.

If I had to relate my experiences in the position of *hashitsubone*,[2] to which I was now degraded, there would be no limit, and, besides, it would not be interesting to hear. Moreover, my words and conduct in meeting guests were fixed by rules and stereotyped. To begin with, receiving 3 *momme*[2] for my service was not so bad. When a guest showed up and entered the bed-room leisurely, the servant-girl, wearing cotton clothes, followed, prepared the bedding, laid nice-looking, properly folded toilet-paper[11] down at the side of the mattress made of medium quality red silk, turned down the paper-covered oil-lamp, turned its back towards the mattress (to avoid glare), adjusted the two box-shaped wooden pillows, and left the room through a low small door, saying: "Please enjoy yourself here at leisure."

Although I was *hashijorō*,[2] men depending on and frequenting such low prostitutes were not so vulgar or ignoble. Among them were men who had spent more than they could afford and, having debts, dared only when it was dark to steal along in front of the gate

of the brothel-restaurant.[8] Others were salesmen of prosperous shops or members of the military class of middle and low condition (vassals of feudal lords).

Lying down for a little while without even taking off my sash, I clapped my hands calling my servant-girl and told her: "Take this dress, though it is shabby, and put it on the feet of my guest." Looking tenderly to the folding-fan he held in his hands, I asked my guest: "Is this court-noble, painted on your fan, holding up his sleeve so as to cover his head, the noble of the poem[14] 'An evening of snow-fall near *Sano*'?" He found in this an opportunity to draw closer to me, and said: "It is just as you say. I'll touch a little your skin (euphemism for having sexual intercourse), white as snow shaken off the sleeves." Thereupon we had sexual intercourse.

Guests not asking for the name of the prostitute till they went home were certainly men of mark. A trick to induce them to come back was to see them off for a while, saying at the time of parting: "Now it is the proper moment for you to go to the lattice-door in front of the brothel-restaurant of your favourite prostitute." As every man likes to show off before a woman and to start a lovers' quarrel, this trick never failed to bring the guests back once for a good talking-to.

Meeting employees (clerks, assistants), I said: "As you go at night alone, without servants, along the streets, I am uneasy about you." Nobody would reply: "I don't have a position enabling me to keep servants." Flattering them like this I wanted to save them the unpleasant confession: "I have no servant to carry the box," when, having become intimate friends, I received from one of them a *hasamibako*-box[15] as a present.

Degraded further to the position of *hashijorō*,[2] earning only *two momme* a day, I had to turn down the oil-lamp myself (not the servant-girl, as in the case of a 3 *momme* earning *hashijorō*) and to spread toilet-paper on the pillow. Ceasing to sing[16] a familiar air of a musical drama (opera: *jōruri*) composed by *Uji Kadayu* (*Genroku*-period), I said to my guest changing the subject: "Who is the courtesan you usually meet? Staying even a short time in my

uninteresting place must be embarrassing and unpleasant for you. What tea-house do you frequent?" These were all stereotyped compliments.

Degraded to the position of *hashijorō*,[9] earning only *one momme* a day, singing a new ditty in the height of fashion, bringing out the mat we had to sleep upon from behind a folding screen, I took stealthily off my sash before lying down. Having no regard to the feelings of the guest, the manager of the brothel gave me the command: "Changing your clothes (i.e. putting on night-clothes) take off even your loin-cloth and bundling it lay it aside." I drew the attention of my guest saying hastily: "I thought it was early evening, but just now I hear the ringing of the midnight-bell. To what place will you return?" After sexual intercourse I called the procuress[7] and when I told her quickly: "Bring us two cups[17] of tea," it sounded ridiculous (that such a low prostitute gave orders to a servant).

Degraded to the position of *hashijorō*,[9] earning only *half a momme* a day, shutting the door of the bed-room myself, spreading with one hand a narrow *Toshima*[18]-mat, adjusting with the feet the tobacco-tray, I pulled my guest down. I said to him: "Although you are wearing an old loin-cloth, it is made of silk. You must be well-to-do. Let me make a good guess about your occupation. As you have leisure in a moon-lit night when the wind does not blow, are 'nt you a night-watchman?" The guest said bantering: "I am a great merchant, a commission-agent[19] in the *tokoroten*[20]-trade." I replied: "Don't talk at random. Is it good for a *tokoroten*-salesman to go to licensed quarters in such a warm night (especially favourable circumstances for selling *tokoroten*)? In spite of the adverse circumstance (for your trade) that to-night the summer *kagura*[21]-festival takes place in the *Kōzu*[22]-temple you will probably make a profit of 80 *mon*.[23]"

My guests said thus, according to their trade and profession, all sorts of cunning and crafty things.

As *hashijorō*[9] I was sold by my *Kyoto*-brothel to a brothel in the licensed quarters of *Shinmachi* in *Osaka*, where I saw during

my 2 years service all sorts of situations of the world. When my prostitute-contract expired after 13 years service (both in the *Kyoto* and *Osaka* brothels), I had nobody to rely upon, and going again on board a *Yodogawa*[24]-river-boat I returned to my native place *Kyoto*.

Third Chapter.

Hidden wife[25] of monks in a worldly monastery.

Once you get used to it, even the stench of burning human corpses may be called "white chrysanthemum-(perfume)" and is not different from k(i)yara-*incense.*[8] *There is no dwelling-place better than a monastery, where fish is eaten and love-affairs (*nure, *literally: moisture) occur. (Introductory poem.)*

Opening again the closed sleeves[26] of my dress under the arm-pit, I assumed once more the appearance of a child. I might be called a female "*Tekkai*."[27] This was made possible by my small stature. At that time when Buddhism was at its height of prosperity,[28] young boys[28] (*koshō*) of the military class (used by the monks for homosexual purposes), not being concealed, were living in the monasteries. Though I was ashamed of it, I had my forelock (*maegami*) arranged in the style of *wakashū*[29] and the hair on the crown of my head shaved off in the same style. I learned to speak as a man, and by observing closely imitated the gestures of a man. Although I did not have the loin-cloth of a man, people could not see the difference. I changed my woman's sash for an ordinary narrow outer belt. But I could not make strong enough my side (hip), wearing my short sword, and thought that my *haori*[30]-coat and *amigasa*[31]-hat looked ridiculous. I employed a clown-servant with a made-up moustache to carry my straw sandals (*zōri*). Being accompanied by this trained *taikomochi*,[32] I found out a rich worldly monastery and set out for it. We pretended to have come to see the cherry-trees in the garden and entered through the gate (with two leaves) in the wall. My servant went to the abbot's room and whispered something into the ear of the abbot, who seemed

to be at leisure. I was called to the guest-room, where my servant introduced me to the abbot by saying: "This man is a wandering masterless *samurai*[33] (nobleman, member of the military class) and, before his period of apprenticeship has come to an end, he must have come to this monastery in order to entertain and amuse you from time to time. Please, grant his request in every respect." The abbot said absent-mindedly to me: "Last night I learned from somebody how to make an abortive drug, absolutely indispensable for you." These words and his silence afterwards (as if he was ashamed of this slip of the tongue) were ridiculous. Thereupon we were rather merry drinking *sake*, and the smell of broiled fish drifted in from the kitchen. Fixing the price of sexual intercourse with me for one night at 2 *bu* (1/2 *ryō* gold), I had toured the country and propagated my creed of sexual love in all temples and monasteries, belonging to the 8 Buddhist sects, and did not meet a single monk or priest whose rosary was not broken (worn out by using it too much in practising my creed of sexual love; I did not meet a single monk, who did not firmly believe in my creed of sexual love).

Afterwards I became an intimate friend of the abbot (of the first mentioned monastery) and promised him to serve 3 years as hidden wife[35] (*daikoku*) in his monastery at a total salary of 3 *kwamme* (11·25 kg.) silver.

As days passed by I heard about a funny thing in that fleeting-world-monastery (*ukiyodera*). In former years the monks, who were on intimate terms with each other, assembled, and made a written oath, that they would take regular meals (*sai*) only on 6 days every month, with the exception of the anniversaries of death of the Buddhas and of the founder of the sect (to which the monastery belonged) (and that they would keep the precepts of a monk on the other days). Under this agreement the monks passed those 6 nights in eating fish and fowl, visiting prostitutes and having a good time in the carp-restaurants[34] of the *Sanjō* (street in the centre of *Kyoto*). As their conduct was strict and becoming for a monk on all other days, even the Buddha consented to this agreement and gave his permission, and

nobody blamed or punished them. Of late years, however, when the monastery became prosperous, this agreement was broken and the monks were demoralized. Though they were wearing the prescribed religious clothes in the day-time, they put on a *haori*[30]-coat at night and kept secretly a woman (women?) in the monastery. A corner of the sitting-room (of the abbot, and, according to Nagata's version, of some monks) was deeply dug out, a hidden narrow skylight-window made, a ceiling of earth was laid, walls more than one foot thick were added, and this dug-out was cut so deep that the sound of voices could not be heard outside. In the day-time a woman was kept confined in this underground room, but at night she came out and went to the bed-room (of abbot and monks).

I was dealt with in the same way. Feeling cramped in such a narrow dug-out would have been different if I had done it for love's sake, but as I did it to earn my living it was all the more distressing. Being at the mercy of the monks to whom I gave myself, I had day and night most of the time sexual intercourse, so that my interes waned and at last vanished. I gradually lost vigour, declined in health and emaciated. The abbot remained indifferent[35] (merciless) at this, and I was afraid of the expression of his face, seeming to say: "When you die, I'll bury you in the ground near the monastery, if you don't like to be cremated," but, as I became used to it, even this was not hateful. I waited impatiently when the monks returned late at night from a memorial service on the eve of the anniversary of a death in some parishioner's house. I was sad at the time of parting at daybreak—though it was only for a short time—when the monks went out for the ceremony of gathering ashes of a cremated parishioner. Although the abbot (the monks?) looked (smelled) unpleasantly like a monk in his (their?) white garments with small, narrow sleeves (*shirokosode*), he became my familiar friend, like the nose gets used to a lingering scent accompanying the body. In the long run I forgot even my loneliness (being locked up in the underground room). In the beginning I covered my ears when I heard the sound of gong and cymbals (used during service in Buddhist

temples), but getting accustomed to it the sound comforted me at last. Even the smoke of cremated corpses did no longer offend my nose, on the contrary, I was happy, realizing that a high mortality[36] among the parishioners brought prosperity to the monastery. When the fish-seller came in the evening, I bought fish. Thereupon I cooked boned teal or carp-soup and broiled fish on cryptomeria wood[37] in such a way that nothing could be smelt out-doors. As I put a cover on the brazier (*hibachi*), it was rather concealed from the sight of the public. Following this example of lax negligence, even the young monks were concealing dried (salted) sardines in their sleeves. As they passed day and night in broiling fish, wrapped up in old scraps of paper, on which they had dashed off Buddha-names, they had a healthy complexion and an oily (shiny, charming) skin; besides they became fit for their work.

It is indisputable that the face of hermits, detached from the world, secluded in mountain-forests and eating fruits of trees, or the face of poor monks, fasting of their own free will, becomes like decayed wood.

In the beginning of my term of service in that monastery, lasting from spring to the beginning of autumn, I incurred much suspicion, so that the abbot, when he went out, closed and locked the door. But now (at the end of her service) the abbot relaxed his attention to the point of allowing me to peep into the monks' living quarters (*kuri*), and gradually I became so bold as not to run quickly away when the parishioners came.

Once, at nightfall, when the autumn wind caused the twigs to rustle and the leaves of the palm-trees were in confusion, going out to the veranda made of bamboo (to see this) weird scene, I looked blankly at the changing world. At that time an old woman appeared to me in a vision; it was not a dream seen while sleeping alone with one's arm for a pillow.[38] On her head not a single black hair was left, her face was deeply furrowed (literally: waved), her hands and feet were like pairs of tongs, her back was bent; creeping towards me she said in a hardly audible, plaintive voice:

"I stayed many years in this monastery, playing the part of mother of the abbot (in reality she was not his mother, but his mistress). Originally my social standing was not so despicable, but intentionally I made my body ugly and unsightly (in order to allay suspicion as to her relations with the abbot). As I was 20 years older than the abbot, it was a shameful thing to do, but in order to earn my living we loved each other intimately at night, unseen by anybody. The abbot broke his promises and engagements repeatedly, and saying that I was too old and ugly, he brushed me aside and neglected me, feeding me with the remains of the offerings to the Buddha. Although I thought that the abbot was cruel, because his face seemed to express hatred of me who cannot die (she is haunting him after her death), I did not have a grudge against him, as might be expected. That I do bear him a grudge now, every passing day more, is *your* fault. You will probably not know me, but when I overhear your talks with the abbot, lying in bed with you, I cannot resign to fate in spite of my old age and ugliness (literally: I cannot give up the way of love). Having decided to wreak my grudge (against you) by biting you, I'll do it to-night." These words made a deep impression upon me. Thinking that a long stay would be of no use, I devised a funny trick to escape from the monastery. I put cotton under the inner front skirt of my ordinary dress, so that I looked swollen like a pregnant woman. I told the abbot: "Though I have concealed it from you till now, I have been pregnant for many months. It's hard to fix the time of child-birth." He replied startled: "Return quickly to your native place and come back after you have been delivered of a child." He collected the gifts received from the parishioners and advised me how to take care of myself during my absence. He presented me ungrudgingly with as many clothes with small and narrow sleeves (*kosode*) as there were among those gifts, and told me to use them as layette. These *kosode* were given by parents of deceased babies, who preferred to offer clothes with sleeves moistened by their tears to the monastery to preserving them as keepsakes recalling their grief at the time of death. The abbot gave the felicitous

name of *Ishichiyo* (long life, firm like a rock) to my baby before it was born. As I was fed up with life in that monastery, I did not return to it, though my term of service had not yet come to an end. Though the monks grieved with broken heart, they did not take legal proceedings against me.

Fourth Chapter.

Scribe of letters in epistolary style.

"I think that I love you ardently" (specimen of a lady's love-letter). Even a man made of metal decays gradually. This (chapter) is addressed to the manslayer (the heroine of this novel). (Introductory poem.)

"You have sent me beautiful iris-flowers; with the greatest pleasure I am looking at them" (extract from a lady's love-letter).

In Kyoto ladies use to pass a term of apprenticeship in the mansions of nobles and lords, lending a helping hand in everything, in order to learn all the year round the rules of etiquette. After having served in the imperial palace they always live in comfortable circumstances as ladies of irreproachable conduct. Among them many become professional scribes of letters in epistolary style. Saying: "Follow their example," many parents send their daughters regularly to these scribes (in order to learn from them good manners and the art of writing letters).

Taking advantage of my connections with a court-lady of high rank, whom I had served in the beginning of my career (cf. Bonmarchand, p. 272), I was allowed to open a school for practice in penmanship. I was happy to live in my own house and put up a poster on the gate-pillar, reading "Writing-school for girls." Dwelling in a small, neatly arranged sitting-room, employing a maid-servant fresh from the country, I found it no easy task to be in charge of other people's daughters. Correcting and examining daily without negligence my pupils' fair copies, teaching what ladies ought to know about manners, I gave up love-affairs and banished them entirely from my mind.

Ardent young men charged me with writing their love-letters. As I learned thoroughly all about love and mutual sympathy during my former service as a prostitute, the letters I wrote worked so well and were so effective, that many ladies receiving them felt the pangs of love.

Making a good guess as to the disposition of my addressee, whether naïve and unsophisticated, or experienced and worldly-minded, I chose my words so cleverly that no lady, receiving my letters, did not give her heart to the man who asked me to write them.

Letters are the best source of information, if you want to know another's feelings. How far your country and native place may be, it is possible to express your thoughts with a writing-brush. How long a letter may be, as its false and fictitious character is naturally discovered, it is not a pity to throw it away. On the other hand, sincerely written lines leave of course an indelible impression, and one feels like meeting face to face the sender of the letter.

Among the many guests I met during my service in licensed quarters there was one I loved more than anybody else. Meeting this man I did not feel like a prostitute, and trusting him I told him everything quite frankly. As he did not abandon me, my love increased, and when at last we could no longer meet each other, I was very sad. As we exchanged daily letters in secret, I felt like meeting him face to face. Having read his letters repeatedly, I pressed them on my skin and embraced them while sleeping alone. Unawares I saw in a dream the letters turned into the image of my lover. Talking with this phantom the whole night through, I awakened my neighbours and kept them from sleeping. When my lover afterwards regained his freedom and came to see me just like formerly, we found out in the course of conversation that our daily thoughts about each other (in the period of our separation), without exception, were perfectly communicated to the other party and corresponded to reality. Cases like this (of telepathy) are bound

to occur, when somebody writing a letter forgets everything else, and giving his whole concentrated mind to it cannot be distracted.

Being charged with writing letters, though addressed to persons I did not really love, I was sure that the addressee would probably do what we wished and yield to love, as I was writing with devotion and concentration.

Once upon a time I fell in love with a casual customer ordering me to write a love-letter. Some time afterwards, holding the writing-brush in my hand, I sat for a while with a pensive air, but setting aside my feelings of shame, I told him at last quite frankly: "The lady to whom you write love-letters is cruelly tormenting you, as she is not won by your love. She is a heartless woman, without parallel in the world. Is it not better to shift your affection to me than to cling to her without making any progress? Let us have a heart-to-heart talk. Leave the question undecided whether I am good or bad, beautiful or ugly. I am good-tempered and ready to love you right now. Is that not the best thing for the present?"

My customer was startled and did not say anything for a while; he thought: "I do not know about the future, but for the time being this woman is better" and paid special attention to my curly hair, formed into ringlets, to my curved big toes, bent backward, and to my small mouth. He said: "I won't conceal anything from you. If you want money, in spite of the fact that *you* proposed to *me*, I flatly refuse. Even if you ask for only one sash, I won't take notice of (your request). If you ask (for silk), after we have become intimate friends, questioning me: 'Do you regularly buy in a draper's shop, &c.?' I can't absolutely guarantee you even one piece (*hiki*: measure of cloth, about 64 feet in length) of silk fabric, or half a *tan* (measure of cloth, about 16 feet in length) of red silk cloth. I must say these unpleasant things at the very outset, because later on my words will not be listened to (will take no effect)."

Hating and detesting this man on account of the unreasonable words he spoke while wanting me to gratify his passions, I thought:

"There will be no scarcity of other men I may love in this vast capital." Just at that moment a soft May[39]-rain began to fall, a quiet lonesome night was drawing near, a bush-sparrow flew from the window into our room and put out the light of the oil-lamp. It became dark, and my companion, taking advantage of it, took firmly hold of me. His breathing through the nose quickened and he put in disorder the small-sized *Sugiwara*[40]-toilet-paper near our pillow. He said, patting me gently on my slender hips (after sexual intercourse): "I want to live with you till I become hundred years old." Thinking: "You are a fool as you don't know how long you will live, I won't allow you to reach the age of 99. As I hate the words you said a little while ago, within a year I'll let you lean on a stick, I'll make you wizen-faced,[41] I'll cause you to take leave of this fleeting world," I played with him the love-game day and night indiscriminately. As he grew weak, I nourished him with loach-soup, eggs and yams,[42] but he declined gradually in health and shrivelled up, as might have been expected.

Poor fellow! Paying no attention to other people's change of dress in the 4th month[43] of the following year, he was wearing two suits of thick wadded clothes one over the other. He consulted many physicians, one after the other; his beard was shaggy and untrimmed, his nails were long. His condition became even so bad that he covered his ears and looked reproachful and bitter when a smart woman talked at his side.

Notes.

[1] Position of *tenjin* (cf. note 2). The position of *tayū* has been described in the last chapter "Impudiques beautés" of the first book, translated by Bonmarchand on p. 280—285.

[2] Four classes of prostitutes were distinguished in the Genroku-period (1688 to 1703): 1) *tayū*, having a bedding of 3 mattresses, entitled to 76 silver momme (1 momme = 3·75 gramme = 58 Tr. grains) for one day and night service (according to a text published in 1853 57·6 silver momme: Bonmarchand, note 79). Title: *sama*. 2) *tenjin* (tenshoku), having a bedding of 2 mattresses, entitled to 30 silver momme. Title: *dono*. 3) *kakoi*, having a bedding of one mattress, entitled to 18 silver momme. 4) *hashijorū*, *hashitsubone* or

tsubonejorō, sleeping on one mattress or straw-mat, entitled to 1, 2 or 3 silver momme.

[3] Prostitutes of high rank stayed only so long in their lodging-house (yado, okiya), as they were not called by guests to the tea-house and *restaurant* (*ageya*). Bonmarchand, note 71. The heroine had as tayū so many guests that she passed practically all her time in the *ageya*.

[4] Called *bu*. One *bu* gold, weighing 4·22 grammes, was equivalent to one quarter of a *ryō*. Bonmarchand, notes 33, 49, 57.

[5] Her father descended from a court-noble. Bonmarchand, p. 272.

[6] A kind of prostitutes, called "hikifunejorō," literally "prostitute-ships" towed by the first class prostitute "tayū." Bonmarchand, note 88. For explanation of the comparison of prostitutes with ships, and illustrations see T. Satow-H. Ihm, Japanisches Geschlechtsleben. Bd. 2, S. 492.

[7] *Yarite*: procuress, old woman mediating between guests and prostitutes and fixing dates of rendez-vous. Cf. T. Satow-H. Ihm. Japanisches Geschlechtsleben. Bd. 2, S. 502.

[8] *K(i)yara*: incense made from a kind of aloes-wood (aquilaria agallocha). Derived meanings: 1) gold and silver; 2) any precious thing, excellent.

[9] Literally: money to buy a *kosode*, gown with small, narrow sleeves. Bonmarchand, note 7.

[10] Bonmarchand, notes 73, 75.

[11] Use of this toilet-paper in connexion with sexual intercourse described in T. Satow-H. Ihm, Japanisches Geschlechtsleben (1931). Bd, 2, S. 357—367.

[12] *Sui*: expert of sensual pleasures and "ars amatoria," frequenting brothels, where he was highly appreciated by prostitutes. Bonmarchand, note 72.

[13] *Miagari*. For every day a prostitute had no guests she had to pay a fine to the proprietor of the brothel according to her rank and usually equivalent to the price of one day and night service. Cf. note 2. Bonmarchand, note 73.

[14] The complete poem, written by the famous poet *Fujiwara Sadaie* (1162 to 1241), here partly quoted by our heroine, reads: Koma tomete sode uchiharau kage mo nashi, *Sano* no watari no yuki no yūgure: "[The court-noble] bringing his horse to a stop does not find shelter to shake off [the snow] from his sleeves; evening of snow-fall near *Sano*." *Sano* is probably an old name for a district in the province of Ōmi.

[15] *Hasamibako*: a lacquered box containing clothes fixed to one end of a pole, and carried on the shoulder by a coolie, used by persons of rank in forme times on their going out (Brinkley).

[16] Nagata's modern version reads: "After humming a familiar song of an opera composed by *Kadayu*, I said."

[17] *Temmoku*: tea-cup of conical form covered with black glaze; so called from the mountain in China where it was first manufactured (Brinkley).

[18] *Toshima*: name of a district in the province of *Settsu*, where these mats were manufactured.

[19] *Nakagai*: a kind of broker, mediating between *toiya* (wholesale merchant) and *kouri-shōnin* (retailer). The guest was probably a *tokoroten*-retailer.

[20] *Tokoroten*: gelidium jelly, a summer-dish, prepared from a kind of sea-weed: gelidium cartilagineum.

[21] *Kagura*: performance of sacred music and dance (pantomime) in Shintō-temples on feast-days.

[22] *Kōzu*: name of Shintō-temple near the Buddhist *Tennōji*-temple in Osaka.

[23] *Mon*: small perforated copper coin, weighing 3·75 gramme. 1000 mon were equivalent to 15 momme silver.

According to Prof. Nose we have to read: "are 'nt you a night-watchman or a great merchant ...?" The guest replied: "Dont talk at random, &c. ... I'll make a profit of 80 mon."

[24] Refers to the regular boat-service on the *Yodogawa*-river between *Fushimi* (near *Kyoto*) and *Osaka*.

[25] *Daikoku*, literally "the great black one," translation of Sanskrit "Mahākāla," god of fortune, wealth and of the kitchen. Meaning sometimes "mistress of Buddhist priest or monk." As this mistress usually stayed in the kitchen and rarely went out, she was called "daikoku."

[26] The sleeves of coats of boys and girls are open under the arm-pit (*wakiake*; *yatsukuchi*). When they are no longer considered children, this open part under the arm is sewed up.

[27] Name of a Chinese magician, capable of transforming his body into all desired shapes. He is the "teacher with the iron staff" (*Li t'ieh kuai*), one of the eight Taoist immortals, and lived under the *Sui* dynasty (589—618).

[28] The word "*hiru*" is here intentionally ambiguous: meaning both "height of prosperity" and "broad daylight." If we take *hiru* in the latter, concrete, primary, original sense, the sentence reads: "Even in broad daylight, quite openly, *koshō*-boys were living in the monasteries." Description of the behaviour of these boys is to be found in the chapter on homosexuality in T. Satow-H. Ihm, Japanisches Geschlechtsleben. Bd. 2.

[29] *Wakashū*: young actors, playing the parts of women, and frequently employed for homosexual purposes. Bonmarchand, notes 54, 77.

[30] Kind of overcoat, hanging down on the thighs, and tied by two cords.

[31] *Amigasa*: hat covering the entire head, the face and all, usually made of braided rush (Brinkley).

[32] *Taikomochi*: literally "drum-bearer," clowns, usually amusing the guests of prostitutes. Bonmarchand, note 56.

[33] *Rōnin*.

[34] Specializing in serving carp-dishes.

[35] *Yūsha* (variant: shusha) *mo naku*: originally Buddhist term, meaning without attraction or repulsion, affirmation or denial, appropriation or rejection. Probably translation of Sanskrit: anāvyūhānirvyūha: Daśabhūmikasūtra, p. 47.

[36] Literally: piled up *impermanence* (*mujō*, translation of Sanskrit *anitya*).

[37] In order to perfume the broiled fish with the scent of a tray (made of cryptomeria-wood) on which the fish was laid.

[38] Or: I did not yet dream, sleeping alone with my arm for a pillow.

[39] Fifth month according to the old calendar; modern equivalent: *June.*

[40] Thin paper manufactured in the village of *Sugiwara*, province of *Harima*. Bonmarchand, note 87.

[41] Literally: cause your chin to shrivel.

[42] Restoratives, strengthening food.

[43] According to the old calendar; modern equivalent: *May.*

Der Anfang des susischen Jahres.

Von

R. Fruin, Haag.

I. Zur Zeit der elamitischen Könige.

Wir lesen in der babylonischen Chronik B[1] folgende Angaben, welche sich sämtlich auf die Regierungszeit der Könige von Elam beziehen.

‚Im Jahre 5 Nabonassar's (743/2) setzte sich Ummanigaš in Elam auf den Thron.

‚Im ersten Jahre Ašur-nadin-šum's (699/8) nahm Ištarḫundu den König von Elam, Ḫallušu, sein Bruder, gefangen und warf ihn ins Gefängnis. 18 Jahre regierte Ištarḫundu in Elam. Ḫallušu, sein Bruder, bestieg in Elam den Thron.

‚Im ersten Jahre Nergal-ušizib's (693/2) . . ., am 26. (Tešrit[2]), empörten sich gegen Ḫallus, König von Elam, seine Untertanen, sperrten ihn ein und töteten ihn. Sechs Jahre regierte Ḫallus in Elam. Kudur bestieg in Elam den Thron.

‚Im ersten Jahre Mušizib-Marduk's (692/1), am 28. Ab, wurde Kudur, König von Elam, in einem Aufruhr gefangengenommen und getötet. Zehn Monate regierte Kudur in Elam. Minanu bestieg in Elam den Thron.

‚Im vierten Jahre Mušizib-Marduk's (689/8) . . ., am 17. Adar, starb Minanu, König von Elam. Vier Jahre regierte Minanu in Elam. Ḫummaḫaldaš bestieg in Elam den Thron.

‚Im achten Jahre war in Babylon kein König (681/0) . . . Am 23. Tešrit verletzte sich Ḫummaḫaldaš, König von Elam, durch Feuer

---

[1] Ich folge der Übersetzung Wincklers (Keilinschriftliche Bibliothek II S. 275).

[2] Der Monatsname ist verwischt. Die vorgehende Datierung ist vom 7. Tešrit. Daß auch hier Tešrit herzustellen ist, erhellt aus der zehnmonatlichen Regierung Kudur's, der am 28. Ab des folgenden Jahres abgesetzt wurde.

und starb am ... Acht Jahre regierte Ḫummaḫaldaš in Elam. Ḫummaḫaldaš der zweite bestieg in Elam den Thron.

,Im sechsten Jahre (Asarhaddon's) (675/4) ... Ḫummaḫaldaš, König von Elam, starb, ohne krank zu sein, in seinem Palaste. Fünf Jahre regierte Ḫummaḫaldaš in Elam. Urtagu, sein Bruder, bestieg in Elam den Thron.'

Diese Angaben, besonders die jedesmalige Hervorhebung der Regierungsdauer, beweisen zur Genüge, was auch sonst wahrscheinlich war, daß die Elamiter eben wie die Babylonier nach den Regierungsjahren ihrer Könige rechneten. Sie müssen aber diese Regierungsjahre auf andere Weise berechnet haben als ihre Nachbarn. Denn Minanu wurde König im ersten Jahre Mušizib-Marduk's und starb in dessen viertem Jahre; nach babylonischer Rechnung würde Minanu also in seinem eigenen dritten Jahre gestorben sein oder, wie man das auszudrücken pflegt, drei Jahre regiert haben. Nach der Chronik regierte er aber vier Jahre. Daraus folgt, daß entweder die Könige von Elam ihre Regierungsjahre antedatierten wie die von Ägypten, also den Regierungsanfang der Babylonier als ihr erstes Jahr rechneten, oder daß die Elamiter das Jahr nicht wie die Babylonier ungefähr mit der Frühlingsnachtgleiche anfingen.

Von diesen beiden Möglichkeiten ist jedoch die erste ausgeschlossen. Denn Kudur, der im ersten Jahre Nergal-ušizib's König wurde und im folgenden abgesetzt wurde, würde, hätte er seine Regierungsjahre antedatiert, in seinem zweiten Jahre getötet sein, während die Chronik ihm nur zehn Monate gibt. Und Ḫummaḫaldaš II, der im letzten Jahre Sanherib's zu regieren anfing und fünf Jahre König war, würde bei Voraussetzung der Antedatierung im vierten Jahr Asarhaddon's gestorben sein; die Chronik setzt dieses Ereignis aber in dessen sechstes Jahr.

Also bleibt nur die zweite Alternative übrig: in Elam fing das Jahr nicht ungefähr mit der Frühlingsnachtgleiche an. Versuchen wir den Jahresanfang etwas genauer zu bestimmen. Der 17. Adar des vierten Jahres Mušizib-Marduk's fiel in das vierte Jahr Minanu's; der 17. Adar des ersten Jahres Mušizib-Marduk's gehörte also dem

ersten Jahre Minanu's an. Minanu wurde am 28. Ab dieses Jahres König; das Jahr fing also nach dem 28. Ab und vor dem 17. Adar an. Ḫummaḫaldaš I fing am 17. Adar 689/8 zu regieren an und starb am 23. Tešrit 681/0 in seinem achten Jahre. Die Jahresziffer wechselte also nach dem 17. Adar und vor dem 23. Tešrit. Der König Kudur kam am 26. Tešrit zur Regierung und wurde am nächstfolgenden 28. Ab abgesetzt. Er regierte zehn Monate, das heißt, daß er vor seinem ersten Jahre, noch in seinem Regierungsanfang, der Herrschaft verlustig wurde. Der Jahresanfang fiel also zwischen 28. Ab und 26. Tešrit. Aus den gefundenen Anweisungen folgt also, daß das elamitische Jahr zwischen 28. Ab und 23. Tešrit anfing. Und somit scheint die Folgerung notwendig, daß die Herbstnachtgleiche ungefähr der Anfang des elamitischen Jahres war.

II. Zur Zeit der persischen Könige.

Die Regierungsjahre der persischen Könige in Babylonien fingen mit dem 1. Nisan an und wurden postdatiert, wie es von alters her in Babylonien Brauch gewesen war. Zwar hat E. Meyer im zweiten Teil seiner Forschungen zur alten Geschichte behauptet, daß Artaxerxes I seine Regierungsjahre antedatiert hat; aber selbst wenn das so wäre, was ich bezweifle, sind seine Nachfolger jedenfalls wieder zur Postdatierung zurückgekehrt; denn nach dem Kanon des Ptolemäus und den achtzehnjährigen Tafeln, welche zuerst Straßmaier veröffentlicht hat,[1] fing das erste Jahr des Dareios II mit dem 1. Nisan 423 an. Da nun Artaxerxes nach Diodor (XII–64) im Jahre 425/4 starb — der Kanon des Ptolemäus gibt als sein 41. und letztes Jahr Nisan 424/3 an —, muß Dareios II seine Regierungsjahre postdatiert haben, denn die Regierung des Xerxes II dauerte nur zwei Monate (Diodor XII–71) oder 45 Tage (Ktesias fr. 31) und die des Sogdianos wurde als illegitim dem Dareios II, der als Rächer seines Bruders Xerxes II auftrat, zugerechnet.

[1] Ich weiß nicht, ob schon irgendwo bemerkt worden ist, daß dieser achtzehnjährige Zyklus eben wie der ptolemäische Kanon mit 747 anfängt.

Auch die Juden folgten seit ihrer Unterwerfung durch die Babylonier im Jahre 587 der babylonischen Rechnung. Die Bibel gibt uns davon die Beweise. Haggai rechnet mit Jahren des Königs Dareios, in welchen der Elul (I:1. II:1) dem Tišri (II:2) vorangeht, und auch die Folge der Festmonate bei Zacharja (VIII:18) deutet auf den Jahresanfang mit Nisan hin. Eine Ausnahme macht nun aber Nehemja; nach seinen Denkschriften erfuhr er die Nachricht über Jerusalem im Monat Chislev des 20. Jahres des Artaxerxes (I:1) und erhielt er vom König die Erlaubnis, nach Juda zu gehen, im Monat Nisan desselben Jahres (II:1). Das Jahr fing also nicht mit Nisan, sondern wahrscheinlich mit Tišri an. Und nun ist es doch gewiß kein Zufall, daß Nehemja damals zu Susa im Palaste verweilte; vielmehr ist anzunehmen, daß er sich der zu Susa gebräuchlichen Jahresrechnung bediente.

Diese susische Jahresrechnung wird wohl die offizielle des persischen Reiches gewesen sein, weil doch die Perser ursprünglich in Susiana zu Hause waren, erst später (539) Babylon erobert haben und unter Xerxes I dem Sonderkönigtum dort ein Ende bereitet haben. Dazu stimmt auch die Angabe des Thukydides (VIII–58), der den Vertrag, den Tissaphernes etwa Ende Februar 411 (Busolt, Griechische Geschichte III S. 1451) mit den Spartanern abschloß, aus dem 13. Jahre des Dareios II datiert sein läßt. Nach der babylonischen Rechnung würde das nicht stimmen; danach fing das 13. Jahr des Dareios II erst mit dem 1. Nisan, also Ende März oder im April 411 an.

Der Kanon der Regierungsjahre der persischen Könige nach der offiziellen susischen Rechnung ist uns von Artaxerxes I ab von Diodor überliefert worden. Er lautet folgendermaßen:

Xerxes I stirbt 465/4 (XI–69).

Artaxerxes I regiert 40 Jahre; sein letztes Jahr ist 425/4 (XII–64), sein erstes ist also 464/3.

Xerxes II regiert ein Jahr; er stirbt im Jahre 424/3 (XII–71).

Dareios II regiert 19 Jahre; er stirbt im Jahre 405/4 (XIII–108), sein erstes ist also 423/2.

Seit der Regierung des Artaxerxes II ist der Kanon weniger zuverlässig. Artaxerxes II regiert nach ihm 43 Jahre (XIII–108),

also vom Jahre 404/3 bis zum Jahre 362/1, in welchem Jahre Diodor (XV–93) seinen Tod auch verzeichnet.

Ochos regiert 23 Jahre (XVII–5), also vom Jahre 361/0 bis zum Jahre 339/8.

Arses regiert drei Jahre; er stirbt im Jahre 335/4 (XVII–5), was sein erstes Jahr auf 337/6 bringt. Hier liegt sicher ein Fehler vor, entweder Ochos muß bis ins Jahr 338/7, also 24 Jahre regiert haben oder man muß Arses vier Jahre geben. Aber nach den zuverlässigen babylonischen Quellen regierte Artaxerxes II 46 Jahre und starb im Jahre Nisan 358/7,[1] d. h. nach susischer Rechnung im Jahre Oktober 359/8 oder 358/7. Das letzte Jahr des Ochos war Nisan 338/7, was, ins Susische übersetzt, seinen Tod entweder Oktober 339/8 oder Oktober 338/7 stellt. Daran schließt sich dann nach Diodor das erste Jahr des Arses 337/6 an. Ich meine also, daß man die Regierung des Artaxerxes II auf 46 (47) Jahre stellen muß, von 404/3 bis 359/8 (358/7), und die des Ochos auf 21 (20) Jahre, von 358/7 (357/6) bis 338/7. Arses regierte dann drei Jahre von 337/6 bis 335/4, und 334/3 war das erste Jahr des Dareios III.

Nach diesem Kanon würde also das 13. Jahr des Dareios II etwa Oktober 411/0 fallen. Da das nicht zu der oben angeführten Angabe des Thukydides stimmt, muß man annehmen, daß die persischen Könige zu Susa, anders als die elamitischen, ihre Regierungsjahre antedatierten.

Jedenfalls aber muß man die Regierungsjahre der Perserkönige nicht, wie es E. Meyer (Die Entstehung des Judentums, S. 92, N. 2) und Busolt (III S. 133) tun, von ihrer Thronbesteigung ab rechnen. Es sind susische Jahre gewesen, die ungefähr mit der Herbstnachtgleiche anfingen. Bis auf das Jahr 537 fielen im Orient Regierungsjahre und Kalenderjahre immer zusammen.

[1] Nach Plutarch (Artoxerxes c. 30) hat er 62 Jahre regiert. Prasek (Geschichte der Meder und Perser II S. 216) setzt seinen Tod in das Jahr 359.

Indo-Iranica.

Recensuit **G. Morgenstierne**, Gothenburg.

Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres, herausgeg. von Walther Wüst. 8°, XII + 327. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1931.

Gelehrte aus vielen Ländern haben sich vereinigt, um dem Lehrer, Kollegen und Freund zu huldigen, der sich in seinem langen und wirksamen Leben so große Verdienste auf den verschiedensten Gebieten der Indologie und Iranistik erworben hat. Von den 36 Beiträgen sind die meisten indologischen Problemen gewidmet, während die übrigen hauptsächlich Iranica behandeln. Sowohl die linguistischen wie die rein philologischen und religionsgeschichtlichen Arbeitsgebiete des Jubilars sind durch wertvolle Aufsätze vertreten, und die Reihe wird durch ein Pali-Gedicht des Rev. A. P. Buddhadatta eingeleitet.

In einer kurzen Anzeige können nur einzelne Aufsätze herausgegriffen werden, die dem Arbeitsgebiet des Ref. besonders naheliegen.

J. Bloch erklärt den Übergang vom ai. Neutrum *vartman-* ‚Weg' in das mi. Fem. *vaṭṭā-*. Eine Parallele zu dem in den Dard- und Kafir-Sprachen bewahrten **panthā-* f. bietet das benachbarte Yidgha-Mundschi *pādo, pōndo* f. Übrigens darf in dieser Verbindung auch an afgh. *l(y)ār* f. < **raϑi-* erinnert werden, das wahrscheinlich durch ap. *paϑi-* f. beeinflußt worden ist. — H. Oertel bringt interessante Bemerkungen zur Chāndogya Upaniṣad. F. Edgerton erklärt, für mich überzeugend, ai. *mad-*, *tvad-* als durch Analogie mit *tad-*, *yad-* entstanden. Diese Formen seien durch die Auffassung der Kompositionsstämme *vāri-*, *nāma-* usw. als Neutra aufgekommen.

Beachtenswert sind auch L. Renous Bemerkungen ‚Sur quelques particularités du suffixe en *-k-* en sanskrit‘. W. Wüst geht in einer längeren Abhandlung auf die Interpretation des im RV zweimal belegten Wortes *álakam* ein, das er als geographischen Namen auffaßt und mit dem klassischen *Alakā* verbindet. Zu sicheren Resultaten zu gelangen ist bei der Knappheit des Materials kaum möglich, und ich habe mich von der Richtigkeit der gegebenen Erklärung nicht vollständig überzeugen können. Im einzelnen enthält die Abhandlung vieles von Interesse. H. S. Nyberg geht auf die Behandlung von idg. (*s*)*sk̂* im Persischen und auf den Übergang von *fr* > *hr* in nw. ir. Dialekten ein. Daß im Pers. **ssy* (aus **ssk̂y*) früh gekürzt und weiter zu **ϑy* wurde, glaube ich auch. Eine parallele Entwicklung liegt in *tsy* > **ssy* > **sy* > *ϑ*(*i*)*y* vor, vgl. Pehl. *māhīk* ‚Fisch‘. Wenn N. schreibt: ‚Andererseits muß der Übergang *s* > *ϑ* schon vollzogen sein, als sich im Altpers. die aus ar. *śu̯* entstandene Lautgruppe zu *s* vereinfachte‘, so ist das gewiß im allgemeinen richtig. Aber nichts steht der Möglichkeit im Wege, daß dialektisch die Vereinfachung schon früher vor sich gegangen ist. Durch diese Annahme würde man *āhan* ‚Eisen‘ erklären können. Übrigens deutet auch *sahistan* (< **tres-sk̂-*) ‚sich fürchten‘ darauf, daß *ss* nicht nur vor Konsonant, wie in *sahm* ‚Furcht‘, gekürzt worden ist. Über *hirās* als NW-Wort vgl. schon DLZ, 1930, 1460.

Wichtig für das Verständnis des av. Wortschatzes ist E. Benvenistes ‚Une différenciation de vocabulaire dans l'Avesta‘, wo er volkstümliche Formen nachweist. Einzelheiten können doch beanstandet werden. Es gibt z. B. keinen Grund, Schugni *čuṣ̌* ‚Hahn‘ : *čaṣ̌* ‚Henne‘ auf **kr̥xa-* : **karxā-* zurückzuführen. Lautlich genügt f. **kr̥xā-* vollkommen. Die Beurteilung der Balotschi-Formen des Wortes für ‚Igel‘ ist in Betracht der verschiedenen Dialektformen nicht ganz befriedigend.

Ganz überzeugend erklärt J. Wackernagel av. *vaēδayanā-* ‚Warte‘ als *vi-δayanā-*. Unsicherer bleibt A. Meillets Versuch, das rätselhafte *ṯ* in *ṯkaēša-* ‚Lehrer‘ mit vorgesetzten Konsonanten in anderen ‚volkstümlichen‘ Wörtern zu verbinden. J. C. Tavadias Interpretation

einer Reihe von pehl. Termini im Sinne der ‚Arischen Feuerlehre' überzeugt mich nicht, aber darauf einzugehen würde hier zu weit führen. H. Reichelt und S. Konow bringen wichtige Beiträge, bzw. zur sogd. und sak. Grammatik.

Auch mehrere der übrigen Aufsätze, auf die hier nicht eingegangen werden kann, enthalten wertvolle Beiträge zur indoiranischen Philologie.

Kurdisch-Persische Forschungen. Von Oscar Mann, fortgeführt von Karl Hadank. Abt. III, B. II. Mundarten der Gûrân, besonders das Kändûläî, Auramânî und Bâdschälânî, bearb. von K. Hadank. XIX + 479. — Abt. III, B. IV. Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siwerek und Kor, bearb. von K. Hadank. XIII + 398. Berlin, Verlag d. Preuß. Akad. d. Wiss., in Kommission bei W. de Gruyter & Co. 1930 und 1932.

Die Veröffentlichung von Manns Aufzeichnungen aus westiranischen Dialekten schreitet regelmäßig vorwärts, seitdem sie von Hadank übernommen worden ist. Jetzt liegen im ganzen sechs Bände dieser wertvollen Publikation vor. Gerade die vorliegenden beiden Bände behandeln für die Sprachforschung wichtige, aber wenig bekannte Mundarten.

Durch seine sorgfältige Bearbeitung und Herausgabe der Mannschen Sammlungen hat sich H. große Verdienste um die iranische Dialektologie erworben. Es war keine ganz leichte Aufgabe, das Material zu ordnen, die Übersetzungen nachzuprüfen oder zu ergänzen und die teilweise ziemlich verwickelten morphologischen Systeme soweit als möglich klarzulegen. Aber H. hat sie mit Erfolg gelöst. Auch hat er wertvolle Einleitungen über die einzelnen Stämme und Dialekte und über die bisherigen Forschungen auf diesem Gebiet gegeben.

H. ist in vollem Recht, ‚das Sprachgeschichtliche hier außer Betracht' zu lassen und vorläufig jede Mundart rein deskriptiv ‚als einen individuell gestalteten Redekomplex' darzustellen, und es ist lobenswert, daß er die Herkunft (Person und Ort) der einzelnen Beiträge genau angibt.

H. ist aber doch nicht überall bei der bloßen Beschreibung stehengeblieben. In den Vokabularien hat er durch die Heranziehung von deutlich verwandten Formen aus benachbarten Dialekten nützliches Material für weitere Forschung zusammengetragen. Wenn er aber auch weiter geht und Vergleichungen mit fernerstehenden ir. oder anderen Sprachen versucht, erweist sich seine Unbekanntschaft mit oder sein Unwille gegen die gewöhnlichen, auf dem Axiom des regelmäßigen Lautwandels ruhenden, sprachgeschichtlichen Methoden als sehr gefährlich. Der ‚lautschiebende' Etymologe mag gewiß manche Fehler machen, aber die vollständige Vernachlässigung der bewährten Methode ist geradezu katastrophal. Dafür geben die Vokabularien und auch die kurzen Vergleichungen zwischen einzelnen Dialekten zahlreiche Beispiele, wovon hier nur ein paar (aus B. IV) herausgegriffen werden mögen.

S. 29 (vgl. S. 290) wendet sich H. gegen meine ‚etwas kühne' Zusammenstellung von Parāčī *gir* ‚Stein' mit Ōrmuṛī *girī* ‚Berg' usw. (< Av. *gairi-*, vgl. auch z. B. Yidgha *γar* ‚Stein, Berg, Paß'). Er zieht es vor, *gir* mit Zāzā *kür* ‚Stein' und weiter mit pers. *xāra* ‚lapis durus, silex, saxum' zu verbinden.

S. 31 glaubt H. an einen Zusammenhang zwischen Z. *lab* ‚hohle Hand' und griech. *παλάμη*. — Die Zusammenstellung von Z. *visār*, *wasārī* ‚Frühling' und Paschto *psarlai* wird richtig sein, aber sie betrifft nicht nur die erste Silbe und sie gewinnt erst ihre Bedeutung durch die sprachgeschichtliche Derivation aus **upa-sar(a)da(ka)-*, vgl. mein Etym. Voc. of Pashto s. v. und sakisch *pasāla*. Ebenso wird das Verhältnis zwischen Z. *ráu*, *raú*, Par. *rau* usw. ‚schnell' (SS 29 und 165) erst durch die Ableitung aus **raγva-*, vgl. Av. *raγu-*, f. *rǝvī-*, ‚parthisch' *ng*, verständlich. Hieher gehört auch osset. *rævæg* ‚leicht, rasch', aber kaum mit H. *raxkie* (besser *ræxgi*).

S. 32 f. leitet H. das Z.-Wort *amnān* ‚Sommer' von armen. *amaṙn* ab, ohne die übrigen ir. Ableitungen aus Av. *ham-* zu berücksichtigen. Ebenso wird Z. *šim-* ‚trinken' (av. *šam-*!) aus armen. *ǝmel* abgeleitet, und *haun*, *hōn* ‚Schlaf' wird direkt mit armen. *k'un* verglichen.

S. 169 wird *tōrzėn* ‚Beil' mit Paschto *tarṣ̌aj* ‚axe'[1] anstatt mit pers. *tabar-zīn* usw. verglichen.

Die ‚rätselhafte' *r*-Form gewisser Feminina (im cas. obl.), die S. 59 erwähnt wird, läßt sich leicht erklären. *wārā-* und *mār-* sind sprachgeschichtlich ganz klare obl. Formen von *wā̈* ‚Schwester' und *mā'i* ‚Mutter', vgl. z. B. auch Sämnānī *mæj* : *mår* bei Christensen. In *ǰinė* : *ǰinėr-* ist das *r* natürlich durch Analogie hineingeraten.

Aus Band II genügt ein Hinweis auf S. 57, wo Kändūläī *nǟmǟi* ‚Filz' mit Mukrī *libǟ'd* (arab.!), und S. 241, wo *čūk* ‚Knie' mit Mundschi *zū'k* (<*zūn̥k<*zānuka-) verglichen werden.

Aber glücklicherweise beruht der Wert der beiden Bände nicht auf den Etymologien H.s, sondern auf der Fülle des gut geordneten Materials. Sowohl im Wortschatz wie in der Morphologie und Lautlehre wird der Iranist vieles von Interesse finden. Ich erwähne nur beispielsweise, wie das *t* aus *vistirū́* ‚Schwiegermutter' (<*wis(t)rū <*hwasrūkā) auch in *vistōrā́* ‚Schwiegervater' eingedrungen ist.

Es muß zugegeben werden, daß die nw. ir. Dialekte wegen der vielen Wanderungen, Mischungen und Entlehnungen zu verschiedenen Zeiten der sprachgeschichtlichen Behandlung wesentlich größere Schwierigkeiten bereiten, als es bei den doch etwas isolierteren ostir. Mundarten der Fall ist. Wahrscheinlich wird man erst durch eine kartographische Darstellung über die Beziehungen zwischen den Dialekten und über ihre innere Entwicklung einigermaßen zur Klarheit kommen können. Für eine solche Zukunftsaufgabe liefert das Mann-Hadanksche Werk wertvolles Material.

Wolfgang Lenz, Pamir-Dialekte, I. Materialien zur Kenntnis der Schugni-Gruppe. Ergänzungshefte z. Zeitschr. für vergl. Sprachforschung, Nr. 12. XII + 228. Göttingen 1933. Vandenhoeck & Ruprecht. RM. 15.—.

Während der letzten Jahre ist unsere Kenntnis der sprachwissenschaftlich wichtigen iranischen Pamir-Dialekte erfreulicher-

[1] Leider Druckfehler in meinem EVP statt ‚adze'.

weise bedeutend gewachsen. Von verschiedenen Seiten ist neues Material veröffentlicht worden, und jetzt liegen auch die ersten Resultate von Lenz' sprachlichen Beobachtungen im Pamir-Gebiet in einer wertvollen Publikation vor.

In einer umfangreichen und gehaltvollen Einleitung gibt L. eine Übersicht über Land und Volk und über die frühere Forschung auf diesem Gebiet. Auf neueren russischen Quellen fußend, behandelt er die sprachlichen Verhältnisse in Russisch-Zentralasien überhaupt, dann besonders die Sprachen der Pamir-Tadschiks. Dem, was L. über die Verwendung des Namens Tadschik schreibt, kann ich aus eigener Erfahrung nur beistimmen. Was das Wort *γalča* betrifft, darf daran erinnert werden, daß im Afghanischen *γarca* ‚zum Gebirge gehörig' bedeutet.

Besonders eingehend wird die Schugni-Gruppe behandelt, und die Einteilung in Dialekte, die L. vorschlägt, deckt sich im wesentlichen mit derjenigen von Sköld in einer im Druck befindlichen Arbeit über diese Gruppe. Betreffs Sarikoli möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die Doppelformen in Biddulphs Vokabular (z. B. *khishpick*, *shpeek* ‚Brot'; *wuzdun*, *widon* ‚Zügel'; *cheem*, *sem* ‚Auge'; *yur*, *yoots* ‚Feuer'; *peza*, *peyr* ‚Fuß'; *kushut*, *shad* ‚Haar'; *kushyood*, *shivd* ‚Milch'; *poora*, *putz* ‚Sohn' usw.) vielleicht auf das Vorhandensein von Dialekten deuten.

Interessant und wichtig ist die Feststellung der verschiedenen Art des persischen Einflusses auf die verschiedenen Pamir-Dialekte. Auch mag es richtig sein, daß die früheren Forscher (Referent inbegriffen) zu einseitig ihre Aufmerksamkeit auf die altertümlichen Züge der Pamir-Sprachen gerichtet und dabei den für die Sprachwissenschaft ebenso bemerkenswerten Einfluß der umgebenden entwickelteren Kulturen vernachlässigt haben. Wir sehen mit Freude einer Untersuchung der letzteren Frage durch L. entgegen. Vielleicht muß aber zuerst unsere Kenntnis der gebenden persischen Lokaldialekte vertieft werden.

L. erwähnt (S. 54), daß in der Sch.-Gruppe eine deutliche Neigung besteht, *š* und *χ̌*, *ž* und *γ̌*, *q* und *k*, *v* und *w̯* durcheinander-

gehen zu lassen. Im Vok. findet man auch zahlreiche Beispiele für *ð/d*, *χ̌/x* in demselben Wort. Es ist nach meiner Erfahrung sehr schwierig zu entscheiden, was in solchen Fällen auf einer wirklichen Neigung der Sprache und was auf gelegentlichen Hörfehlern des Beobachters beruht.

Sehr lobenswert ist die Gewissenhaftigkeit, mit welcher L. immer ganz genau das gibt, was er gehört hat, ohne der Versuchung nachzugeben, irgendwie zu normalisieren.

Die Umschrift der Affrikate, die phonologisch einheitliche Sprachlaute sind, durch *tš* usw. statt *č* halte ich für wenig günstig.

Die Texte, die mit Übersetzungen und Noten 35 Seiten umfassen, sind sehr genau aufgezeichnet und geben auch überall die Akzente an. Sie bestehen aus drei Märchen, in drei Dialekten, und mehreren Liedern. Einleitungsweise gibt L. Auskunft über Märchenstoffe, Technik, Gattungen und Wanderungen der Lieder. Mir fallen dabei gewisse Anklänge an Khowar-Lieder aus Tschitral auf, z. B. der Ausdruck ‚das heidnische Wasser[1] (ist zwischen uns)'.

Die Verbliste ist nicht sehr übersichtlich geordnet, gibt aber viele wertvolle Varianten und Dialektformen. Sowohl diese wie das Vokabular haben ihre größte Bedeutung durch die genaue Angabe der Dialektformen und durch die Hinweise auf die betreffenden Textstellen, die das Verständnis der exakten Bedeutung der Wörter wesentlich erleichtern. Dagegen werden nicht viele bisher unbekannte echtsch. Wörter angeführt.

Auf Etymologie oder Sprachgeschichte wird nicht eingegangen. L. hat in diesem Band die lebendige, gegenwärtige Sprache vorführen wollen. Das ist ihm auch in hohem Maße gelungen. Wir dürfen aber hoffen, daß er in weiteren Bänden dieser interessanten Arbeit auch die sprachgeschichtliche Stellung der Sch.-Dialekte behandeln wird.

Als Anhang gibt L. eine Mitteilung über und Proben aus der im Jahre 1931 erschienenen Sch.-Fibel für Kinder. Für die Beurteilung des phonologischen Systems der Sprache ist das hier be-

[1] *kōfir χetik'*, *tšǫ̈fik χ̌étsik.*

nutzte Alphabet von Wichtigkeit. Inzwischen ist auch eine Fibel für Erwachsene herausgegeben worden: Inqilobi Madani Pøndand, maktabeni besawodi çăt. Stalinobod 1932. Aus dieser möchte ich zum Schluß ein bisher wohl unbekanntes Wort erwähnen: *χ̌ay* ‚Gutsbesitzer, reicher Mann', das wohl direkt aus Av. *xšaya-* abgeleitet werden darf.

Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Vol. I: The Pahlavi Codices K 20 and K 20 b. Published in facsimile by the University Library of Copenhagen, with an Introduction by Arthur Christensen. Fol., XVI + 388, 1931.—Vol. II: The Pahlavi Codex K 26. ... VIII + 106, 1932.—Vol. III: The Pahlavi Codex K 35, First Part. ... VII + 265, 1934.—Vol. IV: The Pahlavi Codex K 35, Second Part. ... VIII + 98, 1934. Copenhagen, at the expense of Levin & Munksgaard.

It is not necessary to dilate upon the importance of this publication of the Iranian Codices brought home by Rask and Westergaard and belonging to the University Library of Copenhagen. Especially for the study of Phl. texts facsimiles were very much wanted, because no printed text can possibly render the original in quite a satisfactory way. The editors have therefore done wisely in starting with the publication of manuscripts containing chiefly Phl. texts.

Vol. I includes twenty Phl. and Av. texts among the most important of which are 1) Ardāγ Vīrāz Nāmaγ; 6) Šāyast-nē-šāyast; 7) Frahang ē oīm; 8) Bundahišn. Vol. II contains Ardāγ Vīrāz Nāmaγ and Mādīγān ē Yavišt ē Fryān. Vol. III contains the Pahlavi Rivāyats I and II and the Dāδastān ē dēnīγ, and Vol. IV the Epistles of Manuščihr and the Selections of Zāδ-sparam.

In a case like this the reviewer needs not discuss the opinions of the original authors of the texts, and it is hardly possible for him to find any fault with the manner in which the editors have carried out their task. There remains for him the agreeable duty of expressing his admiration and gratitude for the magnificent volumes with their excellent reproductions.

The introductions by A. Christensen give all necessary information about manuscripts, texts and previous editions and translations.

All progress must be bought at the expense of some values. The necessity of staying in Copenhagen for a long time in order to copy Avestan and Pahlavi manuscripts brought Andreas into a close and life-long contact with Danish culture, and many similar instances might no doubt be mentioned. Still in this hurried world of ours we have to be grateful for all time-saving conveniences offered us, and we are now able to consult the Iranian treasures of Copenhagen in our own homes.

Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs, ed., translit., and transl., with Introduction and Notes, by Jehangir C. Tavadia. Alt- und Neu-Indische Studien, hsgeg. vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Hamburgischen Universität, 3. 28·5×19·5, XI + 174. Hamburg, Friederichsen, De Gruyter & Co., 1930.

This edition and translation of an important but difficult Phl. text is a very useful contribution to our knowledge of Middle Prs., and will be welcomed by all Iranian scholars. Dr. West's translation in the SBE was a remarkable achievement for its time, but since then Phl. studies have advanced very much further, and new material has rendered it possible to improve considerably upon his interpretation of the text.

Dr. Tavadia combines the qualifications of a good philologist and of a Parsi well versed in the traditions of his religion. He has given us a sound, transliterated text (the reliability of which may now be controlled by the publication of the Copenhagen mscr.), and he has succeeded in explaining a great number of obscure words and passages. The introduction is useful and the ample notes are very valuable. A vocabulary of the more important words and an index conclude this important book.

A few remarks may be added on some points of detail.

P. 9. Phl. *pixak*, Av. °*pixa-* "knot, joint of a reed" seem to be connected with Yidgha *pīx*, Sanglechi *pēx* "span" < **paixa-*,

possibly also with Prs. *pixīdan* "to divide in parts." Also Skr. *vaṃśa-* is used about a particular measurement of length.

P. 9. T. is certainly right in considering Prs. *bilist* "span" to be a dialect form and not a clerical mistake. This form is in common use in Afghan Prs.

The translation of *x^{v}ast* by "threshed" is supported by Yidgha *xā-* : *xāst* "to thresh" and other dialect forms.

P. 71. Av. *bata-* "winnowed" is identical with Yazghulami *δevūd* from *δevan-* "to winnow" and ought not to be corrected into *baxta-*.

P. 87. T.'s translation of *parīk, pārak* "hip" is confirmed by Yidgha-Munji *pero*, &c. "hip, podex" < **pāryā-*.

P. 118. T. rejects the reading *gaždum* "scorpion." But the *ž* is also found in Prs. lw.s in Yidgha and Sanglechi, and the dialect of Keurōn (Kashan) has *guž-* "to bite."

P. 129. The reading *vēsak* "kid" is suggested on account of Bal. *gēs* "yearling f. kid." But Zaza *gīskä* "yearling male kid," Hakkiari Kurd. *gīš* "young she-goat" (Kurd.-Pers. Forsch. IV, III, 138) show that the Bal. word has original *g-*.

P. 133. Yidgha *alāno* < **ha-dāna-*, Waziri Psht. *wōlang* support the translation of Av. *haδānaēpātā-* by "pomegranate."

P. 140. The identification of Prs. *žāvīdan* "to howl" with *ž°* "to chew" is not convincing, and the German expression "Worte kauen" can hardly be invoked in support of it. *ž°* "to howl" is connected with Av. *gav-* "shouting", Prs., Psht. *γaw*.

P. 154. The euphemisms for "extinguishing fire" mentioned by T. recall Kabuli Prs. *ātaša ruxsat kardan* "to give the fire leave."

Major George Waters Gilbertson, The Pakkhto Idiom: A Dictionary. I, II. XV + 964 pp. 8°. Agents: Luzac & Co. London.

For the professional philologist who is bound by the rules of his trade it is quite refreshing to come across an unconventional dictionary like the present one and the same author's English-Balochi dictionary. And he will not feel offended by the author's strong

deprecation of the linguistic systems of transliteration, the "lunar script" with its dots and dashes. (Are, by the way, *kk̲kh̲e* and *ts̲akh̲a* so much easier than *kṣ̌e* and *caxa*?)

An English-Pashto dictionary is much needed. So far we did only possess the indexes to Bellews Pashto-English dictionary, to J. G. Lorimer's vocabulary of Waziri Pashto, and to D. L. R. Lorimer's Syntax of Colloquial Pashtu. As appears from the title and from the Foreword the present work is not intended to be a complete dictionary, and very many concrete words are not included. But the two volumes contain a great number of sentences and idioms which will be of use both to the practical student of Pashto and to the Iranian scholar. I must, however, confess that some of the constructions seem strange to me, although I dare not assert that they may not be used in some dialect or other. Can, e.g., *swángi shtah* (p. 16) mean "they are actors," or *zah da rawáneduh, chih* (p. 5) "I was on the point of setting out, when . . ."?

In some cases special dialect forms are presented as being the normal ones. Thus (p. 87) *bíra* "confined of a stillborn child" is Waziri or Bannuchi for *būra*, and *marg̲hamai* "kid" is to the best of my knowledge used only in the South, while most dialects have forms in *w*-.

But on the whole the book is no doubt useful, and it is to be hoped that the author in his forthcoming, larger dictionary will give as many true Pashto words as possible, even at the expense of some etymological derivations from Avestan which are not so much needed in a work of this kind.

Ahmad Jan, Hagha Dagha, or "Odds and Ends." Official text-book for the examination of military officers in preliminary Pushtu, III + 191 pp. — English Translation of Hagha Dagha. 126 pp. — Da Kissa Khane Gap. Off. text-book for the exam. of mil. off. in interpretership Pushtu. IV + 200 pp. — Tarikh-i-Afghanistan. Off. text-book for the exam. of mil. off. in interpretership Pushtu. 422 pp. Peshawar, Behari Lall, 1929–1930.

These text-books will no doubt be of value not only to those officers for whom they are primarily intended, but also to scholars who are in need of Pashto texts.

The author is a well qualified and experienced munshi of Peshawar, who has an exceptionally thorough knowledge of his mother-tongue and takes great interest in its study.

Hagha Dagha and Da Kissa Khane Gap contain a number of short stories and other texts, a few of them translations, but most of them original Pashto ones and throwing much light upon Pathan life. They are all written in good, idiomatic Pashto style. The History of Afghanistan is translated from Malleson, and is a good specimen of literary, but yet simple and clear Pashto.

We hope that the author will find an opportunity of publishing also the valuable vocabulary of the Afridi dialect, the Pashto grammar and the collection of Pashto folk-tales which he has prepared.

Friedrich Wilhelm König, Älteste Geschichte der Meder und Perser (Der Alte Orient, Bd. 33, H. 3/4). 8°, 66 S. Leipzig, J. C. Hinrichsche Buchhandlung, 1934.

K. hat den verdienstvollen Versuch gemacht, eine kurze, im wesentlichen auf keilschriftlichen Quellen fußende Gesamtdarstellung der ältesten Geschichte der westiranischen Stämme zu geben. Es ist wohl unvermeidlich, daß man dabei ohne gewagte und von subjektiven Auffassungen gefärbte Hypothesen nicht herauskommt, und K. ist sich auch dessen ‚bewußt, daß manche Aufstellungen mit einem Fragezeichen versehen werden könnten‘. Wer der Keilschriftforschung fernsteht und die Angaben nicht beurteilen kann, fühlt sich häufig auf unsicherem Boden, und sein Vertrauen wird nicht durch die Kritiglosigkeit K.s in sprachwissenschaftlichen Fragen gestärkt. So wird z. B. Sib'e, der Name eines Feldherrn von Musri, als germanisch Sibich = ir. Spakai ‚Hund‘ gedeutet, der Meder Ischteliku trägt einen germanischen Namen (Stilicho) usw.

"The Phonetic System of Ancient Japanese." By S. Yoshitake (lecturer in Japanese, School of Oriental Studies, University of London). Published by the Royal Asiatic Society, London, 1934.

By

J. L. Pierson, Laren.

If one endeavours to reconstruct ancient Japanese, one must use a reliable method, be sure of the material used and know perfectly well what one is talking about.

The method is the same Kitasato applied, but his results are rather severely criticized on pp. 4–7 of the present work. K. could not profit of Karlgren's reconstructed Chinese, because Karlgren's "Analytic Dictionary" was not yet published then. "Another serious mistake is that K. extended his sources much too widely," says Mr. Yoshitake, and I fully agree with it.

Though not mentioned in this book, mirabile dictu, the same method was also applied by me, independent from Kitasato, of whom I only heard two years ago. In 1927 I conceived the plan to compare the Manyôgana of the Manyôśû with the ancient Chinese as reconstructed by Karlgren, and as this clever Sinologue approved of it, I set to work and sent the result to K. for his criticism.

The dates are February 1927 and Sept. 1927. Though K. is not a Japanologue, he thought the results were interesting and the lists valuable. I thereupon lectured on the subject in 1928 at a congress of the Oriental Society at Leiden (Holland) and published the whole study in The Transactions of the Asiatic Society of Japan, Sec. Series, Vol. VI, Dec. 1929, and at the same time as an introduction to the Manyôśû I. The only criticism came from Mr. Yoshitake, with whom I discussed everything in long letters

and talks, resulting in a more or less friendly opposition towards my work and K.'s reconstruction. Happily Mr. Yoshitake changed his opinion of K.'s reconstruction as he writes on p. VII of the Preface: "After a careful study of the Man-yô-gana found in the different texts mentioned above, with the aid *principally* of Archaic and Ancient Chinese as reconstructed by Professor Karlgren, the author has arrived at the probable phonetic system of the Japanese language as spoken in Nara during a period of 100 years from A.D. 650 to 750."

As for my work I am glad to say that Mr. Yoshitake followed exactly the same method (like Kitasato had done before us), based on nearly the same material. I limited the Manyôgana to the Manyôśû whereas Y. limited it to the eighth century Japanese literature, i.e. Kojiki, Nihongi, Manyôshû, Semmyô, Bussokuseki-waka and Takahashi Ujibumi. I had the advantage over Kitasato in utilizing Karlgren's reconstruction which was not available to Kitasato when he made his study, just as Yoshitake had a greater number of data at his disposal than I had. Of these Hashimoto's interesting studies are by far the most important.

We may therefore safely accept the method as reliable, and we are, within our human limits, sure of our material. Now the only remaining point is: *Do we exactly know what we are talking about?* The question seems preposterous among more or less scientific men, but still I insist on it, as on the Oriental Congress of 1932 at Leiden (Holland) one of the greatest French sinologues mixed up Manyôgana deliberately with Kan-on and Go-on, and I am afraid the same thing is going on on p. VI of Y.'s preface. Damage has not been done, as the mistake (if my surmise be correct) is strictly limited to that page, pp. 14, 15, and 33 and serves only to tell you that the work is not so easy as it appears at first sight! However, here are my objections to p. VI of the Preface: "It must be remembered that when Chinese words were borrowed during the fifth–eighth centuries the Japanese replaced Chinese sounds with their own."

This is perfectly incomprehensible, unless one reads on and finds the author is talking about the Go-on and the Kan-on, which have nothing to do with the present study, but must be regarded as a kind of information on things Japanese. This information is extended over several sentences, till all at once we get a very definite statement, which is as startling as it is incorrect. "What is certain, however, is that the sounds represented by the Manyôgana must have closely resembled the Japanese imitation—which is now sadly mutilated—of the Chinese pronunciation of the same Chinese characters. This is tantamount to saying that the ancient Japanese sounds represented by the Manyôgana must show vestiges of the characteristic phonetic features of Archaic and Ancient Chinese." So it is *certain* that the *Manyôgana* must have resembled closely the *Go-on* and *Kan-on*, as this is what is meant with "imitation." I cannot follow this argument. The Manyôgana are Chinese characters used phonetically to represent Japanese sounds, i.e. open syllables, and the ON's are a Japanese attempt to represent Chinese sounds. This representation necessarily had to be done with ... *Manyôgana*, as this was the only phonetic script then available! Of course, Mr. Yoshitake knows this very well; any Japanologue knows it, and all Sinologues ought to know it, and still, the obvious mistake in thinking is made too often. If he had left out "tantamount" and had simply concluded with: "The ancient Japanese sounds represented by the Manyôgana must show vestiges of the characteristic phonetic features of Archaic and Ancient Chinese," nobody would have objected, as it is precisely this phenomenon that enables us to compare both. Then he continues the preface announcing an occasional correction of Karlgren's reconstruction, "testing its accuracy with reference to the phonetic conditions of the Manyôgana usage." So if it does not agree with the Manyôgana usage, it must be altered!? Really, this is beyond me, and I feel that it is not so easy, as it appears at first sight, to simply and truly confess that the work is in fact extremely simple and that it is perfectly unnecessary to make it appear

complicated. Why should we? Let us rejoice in the fact and set to work.

One fact I missed in this preface, and a very important one. Allow me to quote from the Manyôśû I, pp. 27—29 (or the article in the Transactions mentioned above pp. 104—5):

"For our purpose we will only consider the Chinese characters used phonetically to produce Japanese syllables. Naturally we turn to the origin of the Japanese syllabary the so-called Manyôgana, which means the Chinese characters used phonetically in the Manyôśû, the oldest anthology of 4500 songs from the 6th up to the end of the 8th century, e.g. for the ハ sound: 波, 八, 半, &c. were used, for カ: 加, 可, &c. Now if we know the exact pronunciation of these characters, we know which sounds the Japanese selected to represent their syllables. Do we know these sounds, and if so, when and where were they spoken by the Chinese and heard by the Japanese?

Prof. B. Karlgren has furnished us with the solution of this all important point, in his "Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese," in which he has reconstructed the ancient Chinese pronunciation of the 6th and the beginning of the 7th century A.D. (The archaic reading dates from pre-christian times.)

1) We know the Japanese value of the Manyôgana, in other words we know which kana-signs are used for the Chinese ideographs used phonetically in the Manyôśû, *because these kana-signs are derived from these characters.*

2) We also know how the Chinese pronounced those characters.

3) We further know that, after the introduction of Buddhism in the 6th century A.D., regular intercourse took place between Japan and China. Now the capital of the T'ang dynasty (618—907) was Ts'ang-an (now Si-an-fu in Shensi, North China), and it was this dialect of the Ts'ie-yün dictionary written by Lu fa-ien and published 601 A.D., which contains the North Chinese language spoken in Ts'ang-an during the Suei and the beginning of the T'ang dynasties, i.e. the end of the 6th and the beginning of the 7th centuries.

Broadly speaking, the dialect of the Ts'ie-yün is the mother-language of nearly all the modern dialects, and as it is the only old dialect of which we have a detailed knowledge, it forms the natural base of our researches concerning the Chinese script. (Karlgren, Introduction to his dictionary.)

This dialect is the ancient reading, A, 3rd col. of Karlgren's dictionary, and with the aid of this pronunciation we must be able to fix the readings of the old Manyôgana: *Time and place coincide.* The next thing to do was *to take the complete list of the Manyôgana, add to it the ancient reading, and draw the conclusions therefrom*". "Time and place coincide." If this was not the case, nothing could be done, at least nothing approaching definite results. My last remark with a view to this "time and place coincide" regards p. VII of the Preface, where this "time" is stated as being the eighth century, based on dates like Kojiki (A.D. 712), Nihongi (A.D. 721), Manyôshû (compiled sometime between A.D. 771 and 794, comprising poems mostly dating from about A.D. 690–759, ... &c.). I do not think this is correct. The date of compilation of the Kojiki, Nihongi or Manyôshû does not indicate the actual age of the poems. Therefore we may safely regard the 7th century as the century in which most of these poems were written, whereas the Semmyô "the Imperial Edicts in the Shoku-Nihongi" (700–790 A.D.), translated by Sansom in the T. A. S. J. Sec. Series, Vol. I, Dec. 1924, "represent a language in use not later than 700 A.D., *though probably much older*," as Mr. Sansom states on page 7. Bussokusekiwaka and Takahashi Ujibumi belong to the 8th century, but are mostly written in Kambun (Chinese Style) with endings and particles and occasionally a whole word in Manyôgana. These too are certainly older than the period in which they were written down ... Of all these works the Manyôshû gives by far the most material, and the date corresponds best with the reconstruction-date of Karlgren's Ancient Chinese, i.e. the end of the 6th and the beginning of the 7th century. Therefore I have limited my research to the Manyôshû, though I might have taken the Kojiki and Nihongi poems as well, which are considered

to be older than the M. poems. (In a short paper I intend to examine the Manyôgana of these poems not found in the Manyôshû itself, in order to check my conclusions.)

It is obvious that the further we deviate from this 7th century, the more the sounds may differ, and the more inaccurate the results may be. On first sight this is not visible from the dates quoted on p. VII, where all point to the 8th century, which surely will not have been the author's intention. Nevertheless we find the same statement on p. 7 of the Introductory where he says:

"Another serious mistake Mr. Kitasato made in his reconstruction is that he extended his sources much too widely, treating the Manyôgana used in the Kojiki in exactly the same way as those which are found in the Wamyôshô. The Kojiki and the Nihongi *being products of the 8th century* . . ., &c."

We can now proceed to the Introductory.

First of all I want to make a general statement, which goes further than Mr. Yoshitake's careful beginning of Chapter I of the Introductory, with which I fully agree: "It must at once be admitted that a study of sounds which have been lost but that we think are preserved in writing is nothing but conjectural. What else can it be? How can we distinguish sounds without hearing them or having them traced by an instrument? To what extent do written symbols that remain unchanged preserve sounds which are destined to undergo constant changes?" I should like to state that even sounds of today cannot be noted down with any system of writing, international or upside-down, with or without diacritical signs, with or without instruments, because even one individual does not pronounce the same sound in the same way, with the same stress or intonation, not to speak of the endless variety of moods from the most angelic feelings down to the most infernal hatred. Any symbol is a compromise and for that reason *the most simple solution is always the best.* I call a solution "simple" when any one, without special knowledge of special signs, will not make too many mistakes when reading a text. This has been the fundamental idea underlying the

transliteration of my Manyôśû translations, with which, I think, Mr. Yoshitake agrees. In his excellent study "Conjugations of Japanese verbs and adjectives (Bulletin of the School of Oriental Studies, Vol. VI, Part 3, 1931) he says: "I have adopted Prof. Pierson's transcription *v* (bilabial voiced fricative) for the current *h* when in an intervocalic position, but have used *f* (bilabial voiceless fricative) in an initial position (cf. M. I, pp. 38–43, 60–63)." This is doubtless better, and I even proposed a Greek *φ* as initial and a *ϝ* as medial, but stated that I made a concession, which is a scientific sacrifice, in using a *v* in all cases. Now taking into account that the Japanese of the 7th or 8th century which we are going to discuss was spoken 1200 years ago, not one transliteration can possibly approach an adequate transcription. In a special paper read before the Oriental Society of Leiden (Holland) in 1932 "*Was Japanese a language of open syllables in the seventh century?*"[1] I tried to answer this question in the affirmative, and as there were no serious objections and Mr. Yoshitake agreed with me (cf. also p. 59–61) on this point, I take it for granted, until definite proof to the contrary is put forward. If this is so, we must treat the Japanese language of that time as a syllabic language of open syllables, i.e. we can discuss the sounds *a*, *i*, *u*, *e*, *o*, *ka*, *ki*, *ku*, *ke*, *ko*, *sa*, *si*, *su*, *se*, *so*, &c., with their "nigoried" forms, but we must not discuss the *k* of *ka*, *ki*, *ke*, &c., and the *a*, *i*, *e* of *ka*, *ki*, *ke*, or *sa*, *si*, *se*, separately. The *k* and *a* of *ka*, *k* and *e* of *ke*, *s* and *a* of *sa*, *s* and *e* of *se*, &c., are linked together so closely, that they must have some mutual influence, which we must not disturb by tearing them apart. For instance, must **kjä* be treated as *k* + *jä* or *kj* + *ä*? (Cf. M. I, p. 34, T. A. S. J., p. 110). This holds good for any sound-system, but specially for a syllabic system as Japanese. For the same reason, discussing single "words" without the context, is useless and what is worse, senseless. This is the only objection I have against Mr. Yoshitake's method, but I consider it as a fundamental difference

[1] This study will probably appear in the next T. A. S. J., Tokyo.

of opinion and I sincerely hope competent linguists will give us their valuable opinion on this point.

For the rest I can be short. The method, the material have been treated fully, and we know precisely what we are talking about. Mr. Yoshitake starts to criticize rather severely Prof. S. Mitsuda, Mr. Pagel, Mr. Zenker and Mr. Kitasato. Of Pagel he says: "There is not a shred of evidence supporting his conclusions," which is conclusive.

Though the painstaking work and method of Kitasato is given its full due, the results are taken under a not very mild "loupe," as one must actually do with the microscopic symbols of the work itself, and we read: "He has arrived at a most extraordinary conclusion as to the phonetic system of the Japanese language of the time of Kojiki and Nihongi" ... "Still more fantastic are" ... "It is perfectly clear that Mr. Kitasato has completely lost his way after all the trouble he has taken to reach this point" ... "Another serious mistake Mr. Kitasato made in his reconstruction is that he extended his sources much too widely..." This too is conclusive.

Then follows the differentiation of certain Manyôgana, discovered by Motowori, followed up by Ishidzuka Tatsumaro and worked out by the able Japanologue Prof. S. Hashimoto in an article entitled: "Jôdai no Bunken ni sonsuru Tokushu Kanadzukai to Tôji no Gohô (Kokugo to Kokubungaku, Vol. VIII, No. 9, Sept. 1931). Naturally nothing of this can be found in my reconstruction of ancient Japanese as this was published in 1929, but when Mr. Yoshitake pointed it out to me, we tried to make out which of the two sets was open and which closed according to the Manyôgana lists with Karlgren's ancient Chinese. Already Omodaka profited of this distinction in his Manyôśû śinśaku, p. 192, stating that the ro of śirośi and itśiźirośi was written with another character than the ro of tovoźirośi (cf. M. III–87). Ingenious though it be, I must confess that I am rather sceptical towards definite conclusions based on this distinction only. In certain cases it may prove a very helpful guide out of a complicated puzzle and may serve as an argument

to weaken or strengthen a grammatical statement, but in itself it can never be decisive. This does not imply that the distinction is not extremely interesting as well as important, and we must thank Mr. Yoshitake for discussing the point so extensively. In fact the whole of his vowel-system is built on it. I think we shall have to adopt his 1 and 2 notation (e.g. ke_1, ke_2) when dealing with Japanese of the Nara period. At any rate lists of the two sets must be represented. Hashimoto himself "refrained from offering any concrete explanation for the phonetic difference between the two groups of each of the thirteen syllables beyond saying that the two kinds of *e* must have been *e* and *ye*." Mr. S. Mochidzuki thinks it possible that a distinction may be due to the difference in tones or rhyme-divisions, and Mr. Y. Endô suggests that the specific use of the Manyôgana began to be confused in the latter part of the Nara period, the argument being based on the distinction between 努 nu_1 and 奴 nu_2. Where there have been hundreds of poets, women and men from the highest to the lowest classes, such subtle distinctions always make one rather doubtful of the validity of the argument. Y. must have forseen this, and looking for more conclusive evidence in the Semmyô, finds it in the particle yori, stating the vowel-change from *yu* over yo_1 to yo_2.

Hashimoto speaks of "intermediate" or "combined" vowel sounds, but it is not quite clear what he meant with it.

Now we come to Chapter II, Reconstruction, and the method adopted. After reviewing the Roman transcription used by the Spanish and Portuguese missionaries found more fully in J. J. Hoffmann's "Japanese Grammar," quoted on p. 43 of my Manyôśû I, Mr. Yoshitake discusses the *right path* to follow and, again going through the thinking-mistake which I treated at length in the beginning of this paper, starts with the *wrong path*: the Go-on and the Kan-on, and trying *another wrong path*, the fanch'ieh spelling which has the same defect, he concludes rather naively that to his amazement he finds he has moved in a circle, and is left at a complete loss. After that he, of course, comes to the *only possible*

method which I adopted five years ago: the comparison of the Manyôgana with Karlgren's reconstructed Chinese, as if it were a brand-new thought!

I will not dwell any longer on this point, as it is clear from the beginning, but it is an extraordinary fact that a man of his ability and knowledge should fall in this obvious trap. *Manyôgana can never be given its sound-value by other Manyôgana or any other kana derived from it. Its sound-value can only be measured by the sound-value of the characters used for this phonetic script.* Thus four pages from 13 till 16 are wasted, which was quite unnecessary, but which does naturally not affect the conclusions. If it did, there would not be a thinking-mistake! Then follow the Manyôgana lists, in which the above stated division (I and II) is made for *e, ki, ke, ko, so, to, nu, fi, fe, mi, me, yo,* and *ro,* neatly differentiated, and a page or two on the modern Japanese sounds (cf. Mori, "The Pronunciation of Japanese"). I shall not annoy the reader with a comparison of Mr. Yoshitake's conclusions and mine. They can be found on pp. 31–48 of my Manyôśû I, or pp. 107—124 of the T. A. S. J., mentioned above. I must only state once more that the time we are talking about is 1200 years ago, and the poems and prose were written by hundreds of men and women of the high and lower classes, so that I cannot follow Mr. Yoshitake in such subtle distinctions as 'half-way varieties, forward unrounded variety, half-close mixed vowel, intermediate forms' and so on, but as a matter of course, we must arrive at nearly the same conclusions, though I missed some very important points in the comparison of the *a*, *ya* and *wa* lines. Mr. Yoshitake applies the international phonetic script, whereas I use a more human variety, and though it seems very ungrateful, I still prefer my conclusions with the exception of the 1, 2 distinction. One or two remarks may conclude this long paper. Page 33 Mr. Yoshitake says: "... The above review, hurried and cursory though it is, manifests that in his reconstruction Professor Karlgren ignored one important and most valuable source of information, namely the Manyô-gana." Again

the same thinking-mistake! Of course, Karlgren ignored the Manyôgana, because ... the Manyôgana sound value depended wholly on his own reconstructed Chinese! Karlgren abhors a cercle vicieux.

p. 42: *re* 家 see Manyôśû I, p. 34, T. A. S. J., p. 110, and Manyôśû III, 170, p. 246/7.

p. 45: same reference.

p. 47: see Manyôśû I, pp. 38/9 and for fasiride no, the same reference.

p. 52 below: see Manyôśû I, p. 35.

p. 59: Here Mr. Yoshitake's opinion on the open-syllabic nature of the Japanese language is expressed very definitely.

To sum up, it is a very interesting study, not exactly new, but with some important points, which bring us a step further to the solution. The Go-on and Kan-on obsession will soon fade away, especially when new phonetic data will spring to light from the comparison of the oldest ON's and Karlgren's Chinese. We already started the work, but Mr. Yoshitake discarded the plan because of the uncertainty of the ON-spelling. By the courtesy of Prof. J. Rahder[1] of the Leiden university, I obtained, however, Oya's works containing the oldest ON's, and intend to read a paper on this subject at the next congress. Then both results may be compared and we may perhaps at last get an insight into the phonetic system of ancient Japanese.

---

[1] Professor Rahder, in his thesis "Japanologische Verkennungen," mentioned *only* Kitasato (and Hashimoto in a short note) on the subject of reconstruction of ancient Japanese, September 1931.

ARGUMENTA ET VERBA.

AUTORES.

INDEX.

TABULAE.